

Ph. Sp.

649

m

R

Verfasser:
Johann Gottlob
Herynig

Plato und Aristoteles,

oder

der Uebergang vom Idealismus

zum

E m p i r i s m u s.

Amberg und Sulzbach,

im Verlag der Seidlischen Kunst- und Buchhandlung,

1804.

37

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

V o r r e d e.

Die Lehre vom Ursprung der menschlichen Erkenntniss ist die Grundlehre in der Philosophie, und die vollkommene Aufhellung derselben ist wichtiger, und hat mehr Zusammenhang mit andern Hauptsätzen des menschlichen Wissens, als man gewöhnlich sich's vorstellt. In der neuern, oder in der Kantischen Philosophie ist sie noch wichtiger, als in jeder andern; da macht sie das Fundament aus, worauf alles beruht, indem *Kant* bekanntlich zweyerley Erkenntniss, das eine a priori, das andere a posteriori, angenommen, und sein System des Transcendentalismus grösstentheils auf diese Annahme gebaut hat, und bauen mußte. Allein diese Behauptung von zweyerley Erkenntniss ist gerade bis jetzt den meisten Anstößen und Widersprüchen ausgesetzt gewesen. Man hat geleugnet, daß es im Sinn Kants, Erkenntnisse a priori

..... ○

giebt, und durch mancherley Gegenuntersuchungen wenigstens so viel herausgebracht, daß die Lehre vom Ursprung der menschlichen Erkenntniß bey weitem noch nicht bis zur Vollendung gediehen sey, wie man, nach den Schriften sehr vieler Philosophen vermuthen könnte. Deswegen ist auch neuerlich von der mit dem Geist der Zeit so vertrauten Akademie der Wissenschaften zu Berlin dieser Gegenstand mit Recht zur Preisaufgabe erhoben, und für alle Denker zur Untersuchung gegeben worden: *Auf eine unwiderlegliche Art den Ursprung unserer Erkenntnisse zu zeigen, entweder indem ganz neue Beweise gegeben, oder die schon geführten Beweise in ein neues Licht gestellt, und außer allem fernern Zweifel gesetzt werden.* Da dieses Problem auf keine hinreichende Weise aufgelöst worden ist; so wird der Verfasser versuchen, den ihm einzig wahren, ihm einzig möglichen Ursprung der menschlichen Erkenntniß auf eine faßliche und gemein verständliche Art ins Licht zu setzen.

Es ließe sich, wenn man alles erschöpfen wollte, eine vierfache Art denken, wie überhaupt Erkenntniß für uns möglich seyn könnte: Entweder daß uns gewisse Begriffe und Vorstellungen angeboren wären; oder daß uns bloß und lediglich Erkenntniß a priori; oder bloß und lediglich a posteriori zu Theil würde; oder endlich, daß wir theils a priori, theils a posteriori zu Erkenntnissen gelangten. Da die Hypothese von angeborenen Begriffen unter die philosophischen Alterthümer gehört, und Niemand mehr behauptet, daß es angeborne Ideen giebt; da auch weiter unten im Vorbeygehen die völlige Unmöglichkeit angeborner Begriffe ganz kurz gezeigt werden wird: so fällt die erste Art, wie wir zu Erkenntnissen kommen könnten, von selbst weg; aber auch die zweyte Art; denn es hat noch Niemand vorgeben gewagt, daß unsere Erkenntniß bloß und lediglich a priori entstehe. Es bleiben folglich nur die beiden letztern Arten für die folgende Untersuchung übrig. In

der neuern oder der Kantischen Philosophie wird nämlich angenommen: Dafs unsere Erkenntniß nicht blos a posteriori, sondern auch a priori zu Stand komme, und ein Zusammengesetztes aus dem sey, was wir durch Eindrücke empfangen, und aus dem, was unser eigenes Erkenntnißvermögen auf Veranlassung der sinnlichen Eindrücke aus sich selbst hergiebt. Das Leztere heist eben Erkenntniß a priori, worunter man also eine solche zu verstehen hat, die von der Erfahrung, und selbst von allen Eindrücken der Sinne unabhängig ist. (M. s. Kants Kr. S. 1 und 2). Ihr ist die empirische Erkenntniß, oder diejenige, welche nur a posteriori, d. h. durch Erfahrung gewonnen wird, entgegengesetzt. Die Erkenntniß a priori zerfällt wieder, nach Kant, in die reine, und in die nichtreine. Rein ist nämlich die, welcher nichts Empirisches beygemischt ist; nichtrein die, welcher etwas Empirisches beygemischt ist, wie z. B. der Satz: Jede Veränderung hat ihre Ursache.

Die Merkmale, woran sich die reinen Erkenntnisse von empirischen unterscheiden lassen, sind folgende zwey: Nothwendigkeit und Allgemeinheit, d. h. die Erkenntnisse a priori müssen mit Nothwendigkeit gedacht werden, und müssen Allgemein-

heit haben, so daß gar keine Ausnahme als möglich verstattet wird, welches bey der empirischen Erkenntniß der Fall nicht seyn soll, weil ihre Allgemeinheit in nichts andern besteht, als in einer willkührlichen Steigerung der Gültigkeit von der, welche in den meisten Fällen, zu der, welche in allen Fällen gilt. (M. f. Kants Kr. S. 4). — Ob das alles seine Richtigkeit hat, und ob es überhaupt Erkenntniß a priori, im Kantischen Sinn, giebt, das wird bald an den Tag kommen; denn die ganze Untersuchung ist diesem Punct gewidmet.

Erkenntniß, menschliche Erkenntniß setzt Menschen voraus, die Erkenntniß haben, die sich Erkenntniß verschaffen, setzt Dinge und Gegenstände voraus, die sich den Sinnen der Menschen darbieten, die sich anschauen, und mittelst des Verstandes, oder des Erkenntnißvermögens, erkennen lassen. Dieß führt zur Lehre von den Menschen und von der Welt; dieß führt zu den höchsten und ersten Gegenständen alles Denkens, an welche auch die Untersuchung über den Ursprung der menschlichen Erkenntniß angeschlossen werden muß, wenn man zu vollkommner Gewißheit darüber gelangen will.

Ich, der ich erkenne, der ich Erkenntnifs habe und sammle, bin da, muß da seyn; andere Dinge, die sich von mir erkennen lassen, müssen ebenfalls da seyn; denn sonst gäbe es keinen erdenklichen Weg, zu Erkenntnissen zu gelangen; es müßte sich denn alle Erkenntnifs blos und lediglich auf mich selbst beschränken, d. h. ich müßte von weiter gar nichts wissen, als von mir selbst. Da aber dieses der Fall nicht ist, und ich auch von andern Dingen außer mir, als solchen, Erkenntnifs habe: so muß es nothwendig dergleichen erkennliche Dinge außer und neben mir geben. Dafs es erkennbare Dinge außer mir giebt und geben muß, wiefern überhaupt ein Mensch mit Erkenntnifs vorhanden seyn soll, das ließe sich auf's schärfste beweisen, wenn hier der Gegenstand der Untersuchung es erforderte, und wenn Iemand dieß im Ernst geläugnet hätte.

Der Mensch ist ein Ding unter Dingen, ein Wesen unter Wesen, nur dafs er sich von allen andern außer und neben ihm befindlichen Geschöpfen mehr oder weniger unterscheidet, so wie diese von dem Menschen wieder verschieden sind und seyn müssen, wenn es nicht lauter Menschen, lauter einander ähnliche Dinge geben soll.

Der Mensch ist ein in jeder Hinsicht bestimmtes Ding, besonders in Hinsicht auf Materie und Form; diese ist so fest konstitutionirt, als die Welt, worin er sich befindet. Es muß auch so seyn; denn sonst wüßte man weder, was ein Mensch ist, noch was er seyn soll, welches bloß seine bestimmte Form und Materie erkennen läßt. Der Mensch ist ein reelles Ding, das sich selbst empfindet, und von andern Dingen außer ihm empfunden wird, das sich selbst erkennt, und von andern Dingen neben ihm erkannt wird, wie das Betragen derselben in Beziehung auf den Menschen, so wie das Betragen desselben in Beziehung auf die Nebengeschöpfe hinlänglich verräth. Der Mensch, als reelles Ding, ist in einem reellen Raum, ist in einer Sphäre, wo er lebt und webt; die Dinge außer ihm sind ebenfalls als reelle, in einem reellen Ort, der mit ihrer Natur in vollkommener Harmonie steht und stehen muß, wenn sie, wie die Menschen, in ihrem Raum sollen existiren können. Der Mensch ist ein endliches Ding, das nicht von ewig an, von immer her da ist, sondern das erst einmal anfängt, oder zu existiren anfängt, und durch seinen Lebensanfang den ersten Punkt in seiner Dauer, oder in seiner Zeit bezeichneter. Der

Mensch ist aber nicht nur nicht unendlich, nicht nur nicht von Ewigkeit her, er fängt nicht nur zu seyn an, sondern er entsteht auch bloß mittelst anderer, ihm ähnlicher, oder zu seinem Geschlecht gehöriger Geschöpfe, und ohne durch Menschen kann kein Mensch entstehen. Anfangen, entstehen, geboren werden, setzt Bewegung und Veränderung voraus, sowohl auf Seiten dessen, der zu existiren anfängt, als auch auf Seiten derer, die diese Existenz eines ihnen ähnlichen Wesens vermitteln; Bewegung und Veränderung sind der Stoff der Zeit, und bestimmen oder messen die Existenz eines lebenden endlichen Wesens. Ohne Anfang der Existenz, ohne Bewegung und Veränderung gäbe es keine Zeit und Dauer für den Menschen, sondern schlechthin eine Ewigkeit, ein ewig gleiches Seyn. Es existirt folglich der Mensch mit Zeit oder in Zeit, d. h. er lebt von dieser Veränderung und Modifikation bis zu einer andern, und von dieser zu noch andern u. s. f. er lebt so viele Zeit, er dauert so lange, und unter diesen und andern Modifikationen. Die Zeit des Menschen ist demnach der Innbegriff oder das Maas von der Dauer aller Veränderungen und Bewegungen, die bey ihm Statt finden. Denn Veränderung und Bewegung

bezeichnen, wie schon die Worte selbst anzeigen, ein Dauern, ein Weilen, eine Länge, ein Eher oder Später, ein Vor und Nach, und dieß giebt die Zeit, dieß deutet an, was Zeit und Dauer ist. Die Zeit des Menschen hängt, wie aus dem Vorhergehenden folgt, von seiner Existenz ab, hängt von den Modifikationen ab, in welchen er nach einander existirt; so wie der Raum des Menschen von seinem Daseyn unmittelbar abhängt. Der Mensch hat also Raum und Zeit, oder einen Raum und eine Zeit, oder, welches einerley ist, er existirt in und nach Raum und Zeit.

So wie der Mensch nicht durch sich selbst zu existiren anfängt, eben so kann er sich auch nicht durch sich selbst bey seiner Existenz erhalten, oder durch sich selbst fortdauern. Gäbe es weiter nichts, da, wo es einen Menschen giebt: so würde er sogleich vergehen müssen; oder verschwände alles um einen Menschen herum in todtes Nichts: so würde er auch bald vernichtet seyn; wie er denn auch gar nicht weder da —, noch ein Mensch seyn könnte, wenn's nichts außer ihm gäbe. In, mit und durch Menschen wird der Mensch; in, mit und durch Menschen und alle Außendinge erhält er sich; er ist folglich nach Seele und Leib

von dem, was auſſer und neben ihm da iſt, abhängig, wie andere Dinge von ihm wieder abhängig ſind. Endlich dauert der Menſch auch nicht ewig in dieſem Raum, in dieſer Zeit, ſondern eher oder ſpäter, nach ſo vielen oder ſo wenigen erfahrenen Veränderungen und Modifikationen, die mit ihm vorgegangen ſind, und die in ſeinem Bewußtſeyn, der Quelle und dem Archiv der Zeit, verzeichnet liegen, tritt er ab von der Region, in welcher er geboren wurde, verſchwindet er wieder aus dieſer ſichtbaren Reihe des Lebens, und kommt unter die Erde, in Dunkel und Finſterniß. Dieſes weiß zwar der Menſch noch nicht, als ſolcher, und an und für ſich betrachtet, eben weil er's noch nicht erfahren hat, weil er noch nicht geſtorben iſt; allein weil es auſſer und neben ihm Geſchöpfe giebt, die ihm ähnlich, die daſſelbe ſind, was er iſt, und weil dieſe vor ſeinen Augen zu leben aufhören, und dieſes nicht vom Zufall, ſondern von der beſtimmten Natur der Dinge herrührt: ſo kann und muß er gleichfalls das Nämliche erwarten, eben weil er Menſch iſt, und weil ſeine Natur den nämlichen Geſetzen unterworfen iſt, wie die der andern Menſchen und aller Dinge, die an ſeinem Raum und an ſeiner Zeit Theil haben.

Alles das, was bisher vom Menschen, als solchem, gesagt worden ist, das gilt auch von mehreren und von allen Menschen; das gilt auch von den Dingen, die es außer und neben ihnen giebt. Die Dinge außer den Menschen müssen in Absicht auf Materie und Form bestimmt seyn, eben weil dieß die Menschen sind, und weil sie sonst weder Dinge überhaupt, noch diese Dinge seyn könnten; denn jedes gegebene Ding ist es erst dadurch, daß seine Form und Materie bestimmt und festgezeichnet ist. Die Dinge außer den Menschen, die sie sehen, müssen gleichfalls im Raum und in der Zeit seyn, oder sie müssen ihren Raum und ihre Zeit haben, eben weil dieses bey dem Menschen so ist, und weil sie sonst weder da —, noch außer und neben den Menschen, oder in einer und derselben Sphäre mit ihnen, seyn könnten. Die Dinge in der Region der Menschen sind endlich, sind seit einer Zeit, sie fangen an, zu existiren, sie gehen durch mancherley Metamorphosen und Veränderungen hindurch, und verschwinden dann wieder, wie der Mensch selbst. Dieses muß so seyn; weil anfangende und anfangslose, endliche und unendliche, ewig- und kurzdauernde Dinge nicht in einer und derselben Welt beyammen sich befinden; da

kann es nur Dinge geben, die sich wechselseitig auf einander beziehen, und die einander mehr oder weniger ähnlich sind. Kurz, es ließe sich, wenn man weitläufig seyn wollte, auf's schärfste beweisen, daß das, was von mir, als Menschen, von allen Menschen, und zugleich von den Dingen gilt, die mit den Menschen eine Welt ausmachen. Schon das ist ein hinlänglicher Beweis dafür, daß seit einer Schöpfung Menschen von Menschen, und Dinge von Dingen entstehen, und daß durch beide nur in der Hauptsache ihnen ganz gleiche Geschöpfe entstehen können, so daß das, was von einem Menschen gilt, von allen gilt, und das, was von einem Ding gilt, nothwendig von allen gelten muß, wiefern sie theils Wirkungen, theils Ursachen von einander sind, und wiefern Wirkungen und Ursachen einander entsprechen müssen.

Alles, was an den Menschen und von den Dingen außer ihnen gilt, das gilt auch nothwendig von der Welt, als dem Innbegriff oder der Totalität aller Dinge; denn alles, was von den Theilen eines Ganzen prädicirt werden kann, das wird auch mit gleicher Richtigkeit von dem Ganzen selbst prädicirt und umgekehrt. Auch die Welt muß in Absicht auf Materie und Form be-

stimmt seyn, und sie ist es, wiefern es die einzelnen Theile derselben, oder die Menschen und die Dinge sind; auch die Welt muß im Raum und in der Zeit seyn, wiefern die Menschen und die Dinge im Raum und in der Zeit sind, nur daß der Raum der Welt aus den Räumen der Dinge, und ihre Zeit aus den Zeiten der Dinge zusammengesetzt ist, wie sie selbst aus Millionen Dingen und Theilen. Die Welt ist endlich, und muß einmal zu seyn angefangen haben, sie muß gleichfalls unter lauter Metomorphosen und Modifikationen bestehen, wiefern dieß der Fall bey den einzelnen Theilen oder Dingen derselben ist. Was von den Dingen und den Menschen gilt, das muß auch von der Welt gelten. Die Theile eines Ganzen können nichts mehr und nichts weniger haben, als was das Ganze hat, und das Ganze kann nichts haben, als was die Theile haben, und beide beziehen sich wechselseitig auf einander, begründen einander und sind Eines.

Ist dieß richtig (und es ist richtig; denn die ganze Erfahrung und die Natur der Dinge bürgt dafür): so folgt daraus sehr viel Wichtiges, was Bezug auf die Lehre vom Ursprung der menschlichen Erkenntniß hat, und was sogleich weiter erörtert wer-

den soll. Wenn alles, was auſſer dem Menſchen noch da iſt, nach Materie und Form beſtimmt, und feſt konſtitutionirt iſt, wenn es, wie der Menſch ſelbſt, im Raum und in der Zeit exiſtirt: ſo kann der Menſch beym Anſchauen und Erkennen der Dinge nichts in ſie, oder in ihre Erſcheinungen hinein- tragen, ſondern er kann bloß die Dinge ſchauen und erkennen, als das, was ſie in der Welt ſind. Auf dieſe Art haben die Dinge, als ſolche, alles, was ſie haben ſollen und können, ſie haben ihre gehörige Form, wie ihre Materie, ſie haben ihre Zeit und Dauer, wie ihren Raum; und wenn ſie erſcheinen, ſo erſcheinen ſie immer als beſtimmte und geregelte Dinge. Folglich kann der Menſch weder die Formen der Sinnlichkeit, Raum und Zeit,— noch die Formen des Verſtandes oder die Kategorien —, auf die mannichfaltigen Erſcheinungen in der Außenwelt übertragen, weil die Objecte, die da den Sinnen des Menſchen ſich ausſtellen, das alles ſchon haben und haben müſſen, wiefern ſie Dinge in der Welt, in einer geordneten Welt ſind. Die Erſcheinungen der Dinge hängen von den Dingen ganz und gar ab, und es kann nicht weniger in den Erſcheinungen ſeyn, als in dem Erſcheinenden ſelbſt liegt; wie der Menſch in den Er-

scheinungen bestimmter Dinge nichts hineinlegen kann, als was bereits in ihnen anzutreffen ist. Ist diess wieder richtig, sind alle Dinge im Raum und in der Zeit, sind sie und ihre Erscheinungen völlig bestimmt: so giebt es auch keine Erkenntniss a priori, die von aller Erfahrung unabhängig ist, so ist vielmehr alle menschliche Erkenntniss eine bloße empirische a posteriori, wie aus folgenden Gründen noch deutlicher erhellen wird:

1) Muß der Mensch sich selbst in der Erfahrung und durch die Erfahrung, folglich bloß a posteriori, kennen lernen, er kann nichts in die Erscheinungen seiner Selbst hineintragen, sondern er muß alles aus ihnen herausnehmen, um sich mittelst derselben zu erkennen. So wenig nun der Mensch in sich selbst und in seine Erscheinungen etwas hineintragen kann, weil er ein bestimmtes Wesen ist: eben so wenig kann er in die Dinge außer ihm und in ihre Erscheinungen etwas hineintragen, eben weil sie, wie er, bestimmt sind.

2) Sind die Dinge und ihre Erscheinungen ganz unabhängig vom Menschen und seinen Sinnen und seinem Verstand; sie existiren in ihrem Raum und in ihrer Zeit, die ihnen der Mensch so wenig verleihen kann,

als er sich selbst seinen Raum und seine Zeit ertheilt. Der Mensch müßte ein Gott seyn, wenn er machen oder durch Denken es dahin bringen könnte, daß die Dinge da oder im Raum sind, daß sie mit diesen und jenen, und mit so vielen Modifikationen, oder in der Zeit, existiren; daß sie so oder anders erscheinen, und daß durch das Formalisiren und Synthesiren dieser Erscheinungen von Seiten des Menschen die Dinge selbst, erst producirt werden, welches alles auf Unsinn hinausläuft.

3) Läßt sich's gar nicht absehen, wie der Mensch in die Dinge außer ihm, oder in ihre Erscheinungen, die er nicht erschafft, sondern die unabhängig von ihm vorhanden sind, und die in der Hauptsache alle Aehnlichkeit mit ihm haben, etwas hineintragen kann, und wie die Erscheinungen noch etwas annehmen können, was sie nicht schon mittelst der erschienenen Dinge haben. Raum und Zeit haben die Dinge, folglich kann ihnen keine gegeben werden; Materie und Form haben die Dinge, folglich können sie nicht formalisirt werden; durch ihre Erscheinungen kommt weiter nichts zum Vorschein, als was die Dinge haben und nicht haben, folglich läßt sich auch in sie nichts hineinbringen, weil sie bestimmte Erschei-

nungen bestimmter Dinge sind und seyn müssen.

Hat also der Mensch nichts, was von ihm auf die Erscheinungen auſſer ihm übergeht, und muß er ſich aus ſeinen, und die Dinge aus ihren Erscheinungen allererſt kennen lernen; ſo giebt es auch keine Kantſche Erkenntniſs a priori, ſondern die Erfahrung iſt die einzige Quelle, woraus alles flieſt, was der Mensch erkennt, weiſt und denkt. Die menſchliche Erkenntniſs kann demnach nichts Zuſammengeſetztes aus dem ſeyn, was wir durch Eindrücke empfangen, und aus dem, was unſer eigenes Erkenntniſsvermögen aus ſich ſelbſt hergiebt, ſondern ſie wird bloß durch die Erfahrung erzeugt, und unſer Erkenntniſsvermögen thut nichts als ſeine Obiegenheit, wenn es erkennt, was durch die Sinne ſich anmeldet. — So iſt alles auch natürlich und einfach. Man ſieht nicht ein, was und warum das Erkenntniſsvermögen noch mehr thun, als erkennen ſoll, und warum etwas von ihm auf die Erscheinungen, oder auf die Dinge überfließen ſoll, das doch in ihnen ſelbſt ſeyn könnte, ſo wie ſie ſelbſt ohne unſer Zuthun vorhanden ſind, und ohne unſer Zuthun erſcheinen. Sonderbar aber iſt's, etwas beſtimmen zu wollen, was ſchon beſtimmt iſt, und etwas

konstituiren zu wollen, was schon konstituiert ist, und was weder seyn, noch erscheinen könnte, wenn es nicht so wäre. Gäbe es keine Dinge außer uns: so könnten auch keine erscheinen, eben weil wir keine schaffen können, und weil ein Nichts nicht erscheinen kann, sondern blos ein Etwas, d. h. ein bestimmtes Etwas oder ein Ding. Sind aber bestimmte Dinge außer uns und unabhängig von uns vorhanden: so erscheinen auch nur bestimmte Dinge, und wir haben dabey weiter nichts zu thun, als sie anzuschauen und zu erkennen als das, was sie sind.

Ich bin nicht ewig; ich habe mich selbst nicht geschaffen, sondern ich bin geschaffen worden; ich daure weder durch meine eigene Vermittelung fort, noch befinde ich mich immer in dieser Verbindung der Dinge, sondern ich vergehe wieder aus diesem sichtbaren Reich des Lebens in die finstere Todeszone. Was von mir gilt, das gilt von allen Menschen, das gilt auch von den Dingen außer ihnen, das gilt auch von der Totalität und dem Behältniß derselben, von der Welt. Die Welt ist folglich nicht durch sich selbst da, und erhält sich nicht durch sich selbst, sondern es muß eine Ursache, einen Urgrund, einen Gott geben,

geben, der die Welt mit allem, was sie enthält, zum Daseyn gebracht hat, von dem sie wie eine Wirkung von ihrer Ursache herkommt. Dieß muß so seyn; denn so wie ich, als Theil der Welt, weder ewig, noch durch mich selbst da bin: eben so sind andere Menschen und die Dinge weder ewig, noch durch sich selbst da; eben so ist die ganze Welt, das Ganze der Menschen und der Dinge, weder ewig, noch durch sich selbst vorhanden, es muß folglich durch einen Urheber, oder Gott, gewirkt worden seyn. Was die Theile nicht sind und haben, das kann auch das Ganze nicht seyn und haben, und was von jenen gilt, das gilt von diesem, und umgekehrt. Zwar sind die Menschen und die Dinge wechselseitig und in successiver Hinsicht Wirkungen und Ursachen von einander; allein da fehlt doch immer noch ein höherer Grund, ein Gott, der die ersten Dinge und Menschen zum Daseyn gerufen und gemacht hat, daß sie wechselseitig Wirkungen und Ursachen von einander seyn können. Diese Grundursache muß da seyn, muß über die Welt und über alles erhaben seyn, muß alles, was da ist, eingerichtet und geordnet haben, eben weil dieses die Dinge nicht selbst können, und weil es weder von sich selbst, noch von Ewig-

keit her so gewesen seyn kann; zu geschweigen, daß sich eine ewige Weltordnung, wenn sie nicht selbst Gott seyn soll, gar nicht denken läßt.

Giebt es also nothwendig einen Gott, der alle Dinge und Menschen geschaffen hat, von dem alles in Absicht auf Daseyn und Fortdauer abhängig ist: so hat dieses mehr Einfluss auf die Lehre von der menschlichen Erkenntniss, als man vielleicht glaubt; so folgt daraus, daß für den Menschen gar keine Erkenntniss a priori, im Sinn Kants, möglich ist, wie aus folgenden Gründen noch deutlicher hervorgehen wird:

1) Leben alle Dinge und Wesen in einer wirklichen Welt, leben in ihrem Raum und nach ihrer Zeit, d. h. sie haben ihren Spielraum, und erfahren bald diese, bald jene Veränderungen und Modifikationen, als wodurch denn ihre Zeit und Dauer bestimmbar wird.

2) Sind alle Dinge und Menschen bestimmte, d. h. diese, solche, Geschöpfe, deren Form und Materie festgebildet, deren Eigenschaften und Kräfte gemessen sind, und die, wenn sie sich andern Wesen mittelst des Lichts und der Augen zu erkennen geben, sich als die Dinge zeigen, welche sie sind und seyn müssen.

3) Hängen die Dinge und ihre Erscheinungen nicht von den Menschen, oder von ihren Sinnen und ihrem Verstand und von der Form beider ab, sondern von der Natur und von Gott selbst, so wie die Menschen gleichfalls von der Natur und von Gott in jeder Hinsicht abhängig sind. Es könnten recht gut alle Dinge, welche ausser den Menschen vorhanden sind, da seyn, wenn auch kein Mensch existirte, der sie anschauete und erkannte; so wie allenfalls auch die Menschen möglicher Weise da seyn könnten, wenn auch die Dinge ausser ihnen fehlten.

Wenn das ist, wenn alle Dinge mit ihren Erscheinungen vom Menschen nicht abhängig sind, wenn alles um den Menschen herum von einem Gott bestimmt und geregelt ist: so muß der Mensch alles nehmen und erkennen, wie sich's ihm offenbart; so kann er nichts aus seinem Verstand auf die Gegenstände und ihre Erscheinungen übertragen, sondern er kann sie blos, von ihnen affizirt, erkennen in Absicht auf ihre Form und Materie, und in Absicht auf ihre Eigenschaften und Kräfte, die sich auf jene beziehen. Dies kann nicht anders seyn, eben weil es Dinge ausser dem Menschen giebt, die unabhängig von ihm das sind,

was sie sind, und die der Mensch blos in der Erfahrung kennen lernt, so wie sich selbst; und so wenig er von sich selbst eine Erkenntniss a priori hat und haben kann, eben so wenig hat er von den Dingen aufser ihm eine Erkenntniss a priori; denn beides hängt zusammen, und das eine ist ohne das andere nicht möglich. Die Folge der Abhandlung wird dieses immer weiter aufhellen.

Da steht der Mensch in der Welt, und mitten unter unzähligen andern Menschen und Dingen, die alle einen Gott zum Urheber haben, und von ihm ganz und gar abhängig sind. Der Mensch entsteht in der Welt, und geht hervor aus reellen Dingen, die alles mit ihm gemein haben; er nimmt seinen Platz oder Raum ein, er verrichtet sein Thun, und dauert seine Zeit. Nothwendig ist er das, was er ist, und die Prädikate, die einmal von ihm gelten, gelten so lange von ihm, als es noch einen Menschen in der Welt giebt. Alle Dinge, die er, die ihn erkennen, die er anschaut, sie mögen Pflanzen, oder Thiere u. s. f. seyn, sind ebenfalls nothwendig und immer das, was sie sind, und was heute von ihnen als richtig ausgesprochen wird, das muß noch nach einer Ewigkeit von ihnen als richtig gesagt werden, wenn es dann diese Dinge noch giebt. —

Wenn der Mensch in seine Welt eintritt, so bringt er keine Erkenntniß mit, und nichts, als Vermögen und Kräfte, die sich erst entwickeln und äußern sollen; ja, es ist nicht einmal möglich, daß der Mensch Erkenntniß in die Welt bringen, oder daß ihm etwas der Art angeboren seyn könnte, ob man gleich sehr lange, und mehr als einmal dieß geglaubt hat. Folgendes mag die Unmöglichkeit angeborener Begriffe darthun.

Sollen sich die angeborenen Begriffe u. d. g. auf etwas Erfahrbares und Sinnliches, d. h. auf Etwas, das im Verlauf des Lebens, das in unserer Erfahrungsrevier vorkommt, beziehen, oder nicht?

Ja. Wozu alsdann angeborne Vorstellungen? Da können wir sie uns selbst erwerben, wenn uns die Objekte mittelst der Erfahrung vorgestellt werden, worauf sie sich beziehen; da ist es ungereimt, wenn uns einige Begriffe angeboren wären, die wir uns, wie die übrigen, auf dem Weg der Erfahrung selbst erschaffen könnten.

Nein. Wozu brauchen wir alsdann die angeborenen Begriffe? Was helfen sie uns in diesem Fall? Welcher lächerliche Ueberfluß und Aufwand! Was keinen Bezug auf unsere Erfahrungswelt, weder im Ganzen, noch

im Einzelnen hat, das ist uns unnütz; zu geschweigen, daß sich auch von angeborenen Ideen, die keine Anwendung haben, nicht einmal sagen läßt, was es für Ideen sind, kaum, daß wir dergleichen Ideen haben, eben weil wir überall auf nichts stoßen, das sie weckt, das uns auf sie hinleitet, sie vergegenwärtigt und zum deutlichen Bewußtseyn erhebt. — Ueberhaupt läßt es sich nicht denken, daß die Gottheit den Menschen Vorstellungen, Begriffe und Ideen von Etwas anerschaffen soll, das sie noch nicht geschaut, erkannt oder erfahren haben, und das sie gleichwohl anschauen und erkennen können, um sich auf diesem natürlichen Wege die Begriffe selbst zu verschaffen, die uns angeboren seyn sollen. Und warum sollen uns nur manche Begriffe angeboren seyn? Warum nicht andere, nicht mehrere, nicht alle, warum nur die, welche man gewöhnlich dafür ausgiebt? Was liessen sich von dieser seltsamen Einrichtung der Gottheit für Ursachen und Gründe angeben? Oder wollen wir von allen Veranstaltungen der Gottheit Gründe ausspüren, nur von dieser nicht? Doch wozu das? Wer beantwortet die Frage mit Ja: "Ob die Gottheit mit ihrer Allmacht im Stand ist, einem Wesen Begriffe oder Ideen in die Seele zu pflanzen,

und zwar von Dingen, die es noch nicht gesehen, von denen es noch keine Erfahrung hat? Dieß läßt sich kaum denken, und die alte Hypothese von angeborenen Ideen muß auf immer als eine leere Chimäre weggeworfen werden. Was der Mensch aus Erfahrung lernen kann, das braucht ihm nicht angeboren zu werden, und was nicht in seiner Erfahrung vorkommt, das hilft ihm nichts, und es wäre höchst ungereimt, wenn dem Menschen beziehungslose und unanwendbare Ideen angeboren würden.

Der Mensch tritt als unwissendes, leeres Kind in diese Welt, er bringt nicht die mindeste Erkenntniß mit; denn es ist ihm keine angeboren. Der Mensch kennt anfangs sich selbst nicht einmal, er kennt weder sein Wesen, noch seine Kräfte, noch seine Eigenschaften; er weiß sogar nicht, daß Er Er ist, daß er ein Mensch, oder sonst Etwas ist; kurz, der entstehende Mensch weiß schlechthin gar nichts. So wie er aber von sich selbst nichts weiß, eben so wenig weiß er anfangs Etwas von dem, was außer ihm sich befindet; er weiß weder, was Raum, noch was Zeit ist; er weiß weder, was ein Ding, oder ein Etwas ist, noch was seine Kräfte und Anlagen sind; er weiß nicht, was die Welt ist; mit einem Wort, er

weiss von dem Aeufsern, wie von sich selbst, schlechthin gar nichts.

Wie weiss nun der Mensch etwas? Wie gelangt er zu seiner Erkenntniss?

Dies geht ganz leicht und natürlich zu. Durch seine Sinne, durch sein Erkenntnisvermögen, das er mitbringt, verhilft er sich allmählig zu Erkenntnissen. Es giebt reelle Dinge ausser und neben ihm, es giebt zunächst um jeden Menschen andere Menschen, und er geht wie ein Gewächs von ihnen aus. Alles, was ausser ihm ist, ist in der Welt; diese ist durch das Licht erhellet, so dass alles unter gewissen Bedingungen sich wechselseitig einander erscheint. Da nun diese Bedingungen beym Menschen Statt finden, da er ein Paar kleine Spiegel unter seiner Stirne trägt, worinn sich alles abbildet, was vor ihm ist, oder da er ein Paar Augen zum Sehen, da er Ohren zum Hören, und Hände und andere Gliedmassen zum Fühlen hat, und das alles blos zu seinem guten Fortkommen in der Welt von der göttlichen Natur empfangen hat: so muss er bald auf alles aufmerksam werden, was um ihn herum ist, was vor seine Sinne kommt. Der Mensch schaut die Aeussendinge an, er merkt sich ihre Wirkungen, zumal wenn er sie selbst gefühlt hat, und lernt auf solche Art

die Dinge kennen; er lernt seine Eltern, oder andere Menschen kennen, er stellt Vergleichen an zwischen sich und andern Dingen, und verhilft sich so zu den ersten Vorstellungen von Dingen und Menschen. — Ist dieß richtig, und kennt der Mensch anfangs weder sich, noch andere Dinge, weiß er weder, was ein Mensch, noch was ein Ding, ein Etwas ist: so entsteht nothwendig alle menschliche Erkenntniß nicht nur aus Erfahrung, sondern auch durch Erfahrung, und es läßt sich nicht begreifen, wie er noch etwas, außer auf diesem Weg der Erfahrung, wissen könne. Noch weniger aber läßt sich's einsehen, wie der Mensch etwas auf die erscheinenden Dinge außer ihm aus sich übertragen könne, da er weder etwas hat, das sich übertragen läßt, noch weiß, daß und was er hat, noch die Dinge und ihre Erscheinungen etwas von der Sinnlichkeit und dem Verstand des Menschen bedürfen, um diese Dinge und diese Erscheinungen zu seyn, welche sie sind. Hat aber der Mensch nichts in sich, was er a priori wissen könne, und trägt er gar nichts in die Außenerscheinungen hinein, muß er vielmehr alles aus ihnen herausnehmen, wenn er etwas von ihnen wissen will: so ist auch eben dieserwegen alle menschliche Erkenntniß eine bloße em-

pirische, so lernt der Mensch aus und durch Erfahrung, was Raum und Zeit sind, was ein Ding, was ein Mensch ist, was Wirkung und Ursache, was Eins, was Viel, was Körper, was die Welt ist. Lernt er dieses, wie alles, blos aus und durch Erfahrung, und muß er's einzig und allein daraus lernen, wie sich bald noch weiter zeigen wird: so weiß Niemand, wo die Kantische Erkenntnis a priori, die von aller Erfahrung unabhängig ist, herkommen, wie sie möglich seyn soll. Folgendes Schema mag die Art und Weise, wie der Mensch zu seiner Erkenntnis gelangt, noch weiter aufklären:

Der erkennende Mensch.	Die erscheinenden Dinge (oder die sichtbare Welt).
Dieser Mensch, d. h. dieses so beschaffene Wesen mit diesen Vermögen, Anlagen, Kräften u. s. f. insonderheit mit diesem so beschaffenen, so geformten, so bedingten Vermögen zu erkennen.	Diese Dinge, d. h. solche Gegenstände, die das, das, das sind, die so erscheinen, die so wirken, die ihrer äußern und innern Natur nach so affiziren u. s. f.

Also

Solche Erkennungen, d. h. solche Ueberkommungen, Erfahrungen, Nachrichten, Notizen; oder solche Empfindungen, Wahrnehmungen, Vorstellungen u. s. f.

Also

Solche Erscheinungen, Affizirungen, Operationen, oder solche Stoffe, solche Materialien, solche Winke und Reitze zu ihrem Erkennen, zu ihrer Erkennung u. s. f.

F o l g l i c h

Diese Erkenntniß, diese menschliche Erfahrung, dieses subjektive und objektive Wissen, hergekommen von — vermittelt durch Menschen und Objekte zugleich, bedingt durch gleiche Bedingungen von beiden Seiten.

Die Dinge einer und derselben Welt müssen miteinander in Harmonie und Zusammenwirkung stehen, müssen sich wechselseitig auf einander beziehen, müssen bald in aktiven, bald in passiven Verhältnissen zu einander stehen, müssen wechselseitig von einander abhängen; denn dadurch ist einzig und allein eine Welt, eine Weltordnung, ein Dinges- und Wesensystem möglich und

wirklich. Die Dinge einer und derselben Welt müssen sich einander wechselseitig erkennen, um solchergestalt auf einander einwirken zu können; insonderheit muß der Mensch die Dinge gehörig kennen lernen, damit er sie zu seinen höhern Zwecken und zur Verannehmlichung seiner Existenz gebrauchen kann. Der Mensch muß aber dieser Mensch seyn, wenn er die Dinge in der Welt soll erkennen können; und die Dinge müssen diese Dinge seyn, wenn sie vom Menschen erkannt werden sollen; der Mensch muß so — erkennen, und die Dinge müssen so — erscheinen, oder sich so — sehen lassen; dann erkennt erst der Mensch mittelst seines Vermögens zu erkennen, dann macht er sich eine, d. h. seine Erkenntniss, dann beginnt seine Erfahrung. — Wenn der Mensch erkennen will und soll: so muß er ein Erkenntnisvermögen haben, und wenn er diese Dinge erkennen will und soll, d. h. wenn er die Erfahrung machen will und soll, welche er macht: so muß er ein solches oder dieses Erkenntnisvermögen zu seinen Erkennungen oder Stoffen, die ihm mittelst der Dinge in der Welt dargeboten werden, mitbringen, um sie damit erkennen zu können. — Der Mensch, als solcher, macht diese menschliche Erkenntniss oder Erfahrung

von und mit solchen Dingen; die Dinge in ihren Erscheinungen sind da; wir müssen wissen, daß sie da sind, und was sie für uns sind, sonst sind sie uns so viel, als leere Nichts, als nichtige Schatten. Da müssen wir sie aber erkennen, und zwar so erkennen, wie es unsere und ihre Natur mit sich bringt, sonst erkennen wir nichts, sonst haben wir keine Erkenntniß von ihnen, folglich von gar nichts, weil nichts im ganzen Weltall erkennbar für uns ist, als die Dinge, die zunächst um und neben dem Menschen existiren, und die er mit seinen Sinnen zu erreichen im Stande ist.

Die menschliche Erkenntniß wird also vermittelt durch den Menschen und die Aufsendinge zugleich, und sie kommt dadurch völlig zu Stand, daß der Mensch bey den Erscheinungen der Dinge Gebrauch von seinem Erkenntnißvermögen macht, und die gesehenen Gegenstände nach ihrem Innern und Aeufßern auffaßt. Erscheint z. B. dem Menschen ein Baum: so hat er nichts weiter zu thun, als den Baum zu betrachten, oder ihn, wenn er klein ist, auszureißen. oder auch in seine Theile zu zerstückeln, und von der Wurzel bis zur Krone zu beschauen. Ist dieß geschehen: so kann er sich nunmehr auf immer, gleichsam auf seine ganze Le-

benszeit folgenden Begriff von einem Baum oder einer Pflanze entwerfen. Sie ist ein Gewächs oder ein feststehendes Ding, das Wurzeln und einen Stamm mit Aesten, Zweigen und Blättern hat.“ Oder erscheint dem Menschen ein Thier: so darf er es nur von allen Seiten anschauen, oder es auch todt machen und stückweise zerlegen, um auf diese Art einen gründlichen Begriff davon zu bekommen, etwa diesen: „Ein Thier ist ein bewegliches Ding mit einem organisirten Körper, dessen Theile in wechselseitiger Beziehung zu einander stehen.“ Oder wird der Mensch von den Elementen der Dinge, von Feuer, Wasser, Luft affizirt: so darf er nur sein Gefühl und seinen reflektirenden Verstand gehörig befragen, und er wird sich einmal für immer sagen können, was diese Dinge sind und seyn müssen. Auf solche Art erwirbt sich der Mensch seine Erkenntniß mittelst sinnlicher Wahrnehmungen und Erfahrungen. Denn die Elemente, Feuer, Wasser, Luft und Erde sind nicht nur außer dem Menschen vorhanden, sondern sie sind auch unabhängig von ihm das, was sie sind, wie jeder wohl einsieht oder empfindet, der z. B. dem Feuer nahe steht, oder durch's Wasser reutet, oder über einen Stein stolpert und zu Boden fällt,

oder zu viel friert und brennende Hitze erleidet. Das alles ist auſſer dem Menschen, es affizirt ihn, und verurſacht ihm Schmerzen und Unglück, und beweist eben dadurch, daſs es ohne Zuthun des Menschen da iſt, und beſteht, und wirkt. Eben ſo ſind die Thiere und die Pflanzen nicht nur auſſer dem Menschen da, ſondern ſie ſind auch unabhängig von ihm das, was ſie ſind, wie jeder auf der Stelle erfahren kann, der z. B. wider einen Baum läuft, oder einem biſſigen Thier zu nahe kommt. Der Menſch hat demnach, wie nunmehr deutlich erhellet, nichts anders zu thun, als die vorhandenen Außendinge nach innen und außen zu erkennen, ihre Haupteigenſchaften zu merken, und ſie unter die rechten Ausdrücke zu bringen. Daſs ſich auf Dinge und ihre Erſcheinungen, die auſſer uns ſind, die unabhängig von uns da — und das ſind, was ſie ſind, nichts übertragen läſſt, daſs dieſe beſtimmten gegebenen Dinge, oder ihre Erſcheinungen von uns weder formalisirt, noch ſynthetiſirt werden können, weil es ſchon die Natur oder Gott realiter gethan hat, das verſteht ſich von ſelbſt. Aber da giebt es auch keine Kantſche Erkenntniſs a priori. Sey es; die Folge der Unterſuchung wird alles aufklären.

Nicht blos dieses und mehreres weifs der Mensch a posteriori, und blos und lediglich a posteriori, sondern auch das, was er nach der Kantischen Philosophie a priori wissen soll, und blos a priori soll wissen können. So lernt z. B. der Mensch mittelst Betrachtung der Sinnenwelt: „Dafs er, und alle Dinge im Raum und in der Zeit sind.“ Denn er sieht, dafs er und die Dinge einen Platz, einen Raum einnehmen, und da entweder unbeweglich vegetiren, oder beweglich existiren und ihre Kräfte und Triebe äufsern; so wie die ganze Welt selbst, die er bewohnt, in ihrem Weltraum, oder in ihrem Luftkreis sich wälzt, und ihre periodischen Umläufe vollzieht. Eben so wird der Mensch gewahr, dafs er und die Dinge Veränderungen ausgesetzt sind, dafs er und sie von einer Modifikation, von einer Veränderung zur andern fortgehen, dafs er und sie unter lauter Veränderungen und Modifikationen fort-dauern, und durch dieses Dauern und ver-änderliche Existiren ihre Zeit, ihre Lebens-länge zu Stande kommt. Auf solche Art etwa lernt der Mensch aus und durch Erfahrung, was Raum und Zeit ist, seyn mufs und allein seyn kann. Ob es vielleicht einen metaphysischen Raum — und eine reine, übersinnliche Zeit — geben könne, darum

hat sich, als um eine Schimäre, der Mensch nicht zu bekümmern; er hat es blos mit dem reellen Raum und der reellen Zeit, d. h. mit der, die bey ihm und den Dingen dieser wirklichen Welt Statt findet, zu thun, indem er auch weiter von andern Räumen und Zeiten nichts erfährt. Er weiß blos, daß er und die Dinge sich bewegen und verändern, und daß zum Bewegen und Verändern Raum und Zeit erfordert wird. So wie z. B. bey einem Kometen, der in diesem Jahr in unsern Horizont eintritt, und nach so vielen Jahren wiederkommt. — Ferner lernt der Mensch aus und durch Erfahrung, was die Gröfse eines Dinges, was sein Inneres und Aeufseres, was seine Beziehung zu andern Dingen sey. Eben so, was Eins, was Viel, was Mehr ist; und zwar lernt er alles aus und durch einander; er lernt, was einfach, d. h. einartig, einfarbig, fein, u. s. f. ist, im Gegensatz von zusammengesetzt, vermischt, bunt, vielhaltig. Der Mensch lernt aus Erfahrung und durch Reflexion darüber, was ein wirkliches Ding, was ein Gedankending, was ein Nichts oder ein Etwas sey, und unter welchen Bedingungen Etwas für ihn etwas oder nichts gelte. Der Mensch lernt aus und durch Erfahrung, und durch Nachdenken darüber, was eine Substanz, was ein

Accidenz sey, und zwar theils in, mit und durch sich selbst, theils mittelst anderer Dinge, insofern er nämlich merkt oder denkt, daß seinem Körper, wie dem Körper anderer Menschen und Dinge etwas Höheres, eine geistige Seele zum Grunde liege, die bleibt und unveränderlich ist, während das Materielle immer im steten Fluß, in steter Veränderung begriffen ist. Der Mensch lernt aus und durch Erfahrung, was eine Ursache und eine Wirkung sey, welches am Ende dieser Abhandlung vielleicht noch besonders bewiesen wird. Eben so lernt er a posteriori, was die Gemeinschaft zwischen zwey Dingen, was ihre wechselseitige, bald aktive, bald passive Beziehung zu einander ist. Endlich lernt er a posteriori, was wirklich, oder bloß möglich, und was mehr als beides, was nothwendig ist; kurz, der Mensch verhilft sich auf dem Weg der Erfahrung zu allen Begriffen, die unter den Kantischen Kategorien enthalten sind, wie sich aufs schärfste demonstrieren liesse, wenn es nicht zu weit führte, und wenn es nicht an einer einzigen am Ende mitzutheilenden Demonstration dieser Art genug wäre. Folgendes mag indes sen statt einzelner empirischer Deduktionen von sogenannten reinen Begriffen a priori dienen:

1) Weis der Mensch vor aller Erfahrung und bey seinem Eintritt in die Welt, schlechthin gar nichts, eben weil ihm keine Erkenntniß angeboren ist, und er vor Erfahrung nichts erfährt, nichts weis, ja nicht einmal anfangs mit Bewustseyn seiner selbst oder mit dem Gefühl der Personalität existirt. Folglich kann der Mensch bey dem Anfang des Lebens auch nicht wissen, was Raum und Zeit, was Substanz und Accidenz, was Ursache und Wirkung ist. Da der Mensch anfangs diese Begriffe, wie gar keine, nicht hat, nicht kennt, sie auch sogleich durch die — und aus den ersten Operationen seines Erkenntnisvermögens nicht lernen kann: so kann er sie auch nicht auf die Dinge und deren Erscheinungen aufser ihm anwenden; nicht zu gedenken, daß dieses auch wegfällt, wenn er sie erst aus und durch Erfahrung erhält.

2) Der Mensch muß diese und andere Begriffe, die sich im Verlauf des Lebens bey ihm efinden, doch irgendwo herbekommen. Da sie ihm aber nicht angeboren sind, auch nicht können und sollen; da sie ihm auch die Gottheit während seines Erdenlebens nicht eintrichtert: so muß er sie nothwendig in der Sphäre der Erfahrung lernen und erhalten. Denn weiter läst sich kein Weg erdenken, worauf er zu diesen Begrif-

fen gelangen könnte, zumal da der Mensch die Erde nie verläßt, nie in höhern und reinern Regionen wirklich luftwandelt, und etwa dadurch dergleichen Begriffe sich verschafft.

3) Kann der Mensch durch sein Denken, Phantasiren, Spekuliren, Reflektiren, nichts außer sich realisiren, nichts erschaffen, nichts wirklich in die Welt setzen oder etwas anders machen, was einmal da ist. Wenn also die Dinge, worauf sich jene Begriffe von Raum und Zeit, von Substanz und Ursache u. d. g. beziehen und beziehen müssen, nicht in der Erfahrungswelt anzutreffen wären: so könnten sie sich weder auf etwas beziehen, folglich wären es leere Vorstellungen, noch wüßte man, wo sie ihren Grund hätten, auch wenn sie leere Vorstellungen wären. Der Mensch kann nichts erschaffen, am wenigsten durch Denken und Phantasiren; nur Gott kann Dinge außer sich realisiren. Sind nun die Dinge außer uns und unabhängig von uns da, und können und sollen wir sie erkennen, um dadurch die rechten Begriffe von ihnen zu erlangen: so erhalten wir diese Begriffe aus und durch Erfahrung. Sind aber diese Dinge und Erscheinungen nicht außer uns vorhanden: so können wir auch keine Vorstellungen von ihnen haben, da

wir nichts schaffen können, und da es von außersinnlichen Dingen für Menschen keine Begriffe giebt, eben weil wir nichts Außersinnliches begreifen und begreifen können. Sind aber dergleichen Dinge und Erscheinungen, worauf jene Begriffe von Substanz, von Ursache, von Raum und Zeit — hinzielen, wirklich außer uns und unabhängig von uns vorhanden: so gelangen wir auch durch ihre Erkennung und Betrachtung zu diesen Begriffen, folglich auf dem gewöhnlichen Wege der Erfahrung; es liesse sich auch nicht denken, warum es gerade hier anders seyn sollte, als bey andern sinnlichen und erkennbaren Dingen.

4) Von bloßen Gedankendingen, von Ideen in uns giebt es keine Begriffe, sondern bloß Phantasien, so wie sie selbst Erzeugnisse der Phantasie sind. Wären Raum und Zeit, Substanz und Ursache u. s. f. bloß Gedankendinge, Ideen in uns: so hätten wir keine Begriffe von ihnen, sondern alles wäre hier ein Werk der Phantasie. Wo, wie und wann sollten aber dergleichen Ideen in uns entstanden seyn? Vor Erfahrung giebt's nichts in uns, und für uns, weil uns nichts angeboren ist. Von nichts und über nichts giebt es keine Ideen und Phantasien; die sinnlichen Gegenstände sind die einzigen, von welchen wir etwas wissen, folglich müssen uns diese ein-

zig und allein zu allem verhelfen, was in uns ist. Ist aber dieß: so giebt es auch bloß eine empirische Erkenntniß a posteriori.

5) Gäbe es keinen Raum und keine Zeit außer uns, und wären wir selbst nicht im Raum und in der Zeit: so könnten wir weder bewirken, daß wir im Raum und in der Zeit wären, noch daß die Dinge außer uns im Raum und in der Zeit wären, und wir wüßten nicht einmal, was Raum und Zeit wäre. Sind wir aber im Raum und in der Zeit, und giebt es noch Dinge außer uns, die uns ähnlich sind: so lernen wir von uns und den Dingen, daß wir und sie in Raum und Zeit sind; so lernen wir a posteriori, was Raum und Zeit ist. Lernen müssen wir's doch, da es uns nicht angeboren ist und seyn kann, und da alles, was wir wissen und erkennen sollen, etwas Wirkliches seyn muß. — Wäre der Mensch allein in Raum und Zeit, und die Dinge außer ihm nicht (wenn sich erst Dinge ohne Raum und Zeit denken ließen:) so könnte der Mensch doch weder seinen Raum, noch seine Zeit auf die Dinge übertragen, noch könnte er machen, daß die Dinge in Raum und Zeit existirten, wenn sie auch nicht darinn wären. Der Mensch müßte die Dinge wie ein Gott erschaffen können, wenn sie von ihm Raum und Zeit

haben sollten. Da dieß der Mensch nicht kann, da also die Dinge außer ihm von Gott, dem Urheber der Welt herrühren, alle geschaffene und reelle Dinge aber, als solche, in Raum und in der Zeit seyn müssen: so folgt daraus unwiderprechlich, daß die Dinge außer uns in Raum und Zeit existiren; aber nicht durch uns und die Formen unserer Sinnlichkeit —, sondern von Natur, und als in der Welt existirende Dinge.

6) Wenn dem Menschen gar nichts angeboren ist und seyn kann, keine Ideen, keine Begriffe: so können ihm auch keine Formen angeboren seyn, die er etwa auf die Dinge und ihre Erscheinungen übertragen könnte. Dieß ist aber lächerlich. Alle Dinge außer uns sind reelle Dinge, die schon ihre bestimmte Form und Materie haben, folglich die sogenannten Formen der Sinnlichkeit und des Verstandes weder um da zu seyn, noch um das zu seyn, was sie sind, noch um den Menschen erscheinen zu können, bedürfen, und folglich gar nicht und zu nichts nöthig haben. Form und Materie sind auch überall in der Welt als Eines verbunden. Durch Form und Materie wird erst ein Ding, ein Etwas wirklich, und Form ohne Materie ist nichts, und umgekehrt. Was wäre Form oder ein formelles Ding —

ohne Materie, ohne etwas Geformtes? Und was Materie oder ein materielles Ding — ohne Form, ohne Charakter eines Dinges? Doch wozu das? Unsere Welt, und keine Welt enthält keine Form, als solche, keine Materie, als solche, folglich kann auch nie in der menschlichen und in keiner Erkenntniß, wiefern sie auf etwas Erkann-tes geht und gehen muß, davon etwas vorkommen. Nur das Erkennbare wird erkannt; alles Erkennbare aber muß reell seyn, sonst könnte es eben von den reellen Menschen nicht erkannt werden; alles Reelle hat, als solches, Materie und Form, folglich wird das Erkennbare für den Menschen von ihm mit der Form und Materie, die es hat, erkannt, und alle Dinge sind von dem Menschen und seiner Sinnlichkeit und seinem Verstand völlig unabhängig. — Das ganze Geheimniß besteht darinn, daß das Erkenntnißvermögen des Menschen eine solche Form hat, wie sie zur Erkennung solcher Aufsendinge paßt, und daß die Dinge in der Welt gleichfalls mit dem Menschen und seiner Erkennungskraft in Harmonie stehen, eben weil sie mit ihm eine und dieselbe Welt begründen. — Es giebt demnach keine isolirte Erkenntniß von der Form, weder des Menschen, noch der Dinge, ja nicht einmal

ein ursprüngliches Denken und Reflektiren über das Formelle bey beiden, indem Form und Materie allenthalben in Gemeinschaft gehen, und kaum durch gewaltsame Abstraktionen das eine vom andern trennbar ist. Diese Abstraktionen oder Reflexionen über die Form der Dinge werden aber blos durch die empirische Erkenntniß des Menschen, die er von der Welt und ihren Dingen sich erworben hat, veranlaßt, folglich hängen sie mit allem, was dadurch erzeugt wird, von der Erfahrung ab, und werden durch sie bestimmt. Von der Erfahrung geht alles aus, nach ihr und aus ihr entsteht die Welt der Ideen, der Phantasien, der Träume, der Schimären, der Möglichkeiten.

7) Das ganze geistige oder höhere Geschäft des Menschen zeigt sich im Anschauen und Empfinden, im Erkennen der Dinge, und im Denken und Reflektiren darüber. So wie der Mensch nur die Dinge der Außenwelt empfinden und erkennen kann: ebenso kann er auch nur über sie allein denken und reflektiren, oder sich das Gemeinschaftliche bey den Erscheinungen zusammen tragen, und sich alles, was er sieht und erkennt, unter gewisse Gesichtspunkte und Grundsätze ordnen. Allein bey diesem letztern Geschäft des Denkens und Reflektirens über

die erscheinenden Dinge werden gewöhnlich grofse Fehler begangen, die Anlaß zu vielen Irrthümern, Vorurtheilen und Hypothesen geben, die fast schon erblich bey den Menschen geworden sind. Man denkt theils nicht richtig über viele Erscheinungen, und folgert gewöhnlich zu viel aus ihnen; theils entfernt man sich zu weit vom Natürlichen und Einfachen, theils sieht und findet man immer nur das in vielen Erscheinungen, was andere darinn gefunden haben wollen, ohne sich in neue Forschungen darüber einzulassen, theils endlich denkt man sogar unrichtig über das Denken selbst, und wähnt durch sein Denken, Reflektiren und Phantasiren in der Außenwelt etwas realisiren oder wenigstens verändern zu können. Durch alles unser Denken, wird, wie bereits dargethan ist, weder ein Strohalm realisirt, noch anders gemacht, als er ist. Und wenn Menschen die Erscheinungen in der Welt, die besonders, welche vom verschlossenen Innern des Menschen und anderer Dinge ausgehen, nicht gehörig auffassen, nicht deutlich und einfach sich erklären, wenn sie sich durch sie zu allerhand Ideen, Grillen, Hypothesen, Phantasien verleiten lassen, die sie dann in die Erscheinungen hineindichten, und wieder herausnehmen: so ist dies ihre Schuld, so

kommt dieß ganz auf ihre eigene Rechnung zu stehen, und die Dinge selbst und andere Menschen haben keinen Theil daran. Die Dinge in der Welt sind so geduldig, wie Papierblätter. Wie sich auf diese alles drucken läßt, eben so läßt sich in jene alles hinein-
deuten, was man sich etwa bey ihrer Betrachtung ausgedonnen und erspekulirt hat. Dieß möchte noch angehen, wenn man nur nicht verlangte, daß alle über die vieldeutigen Erscheinungen in der Menschen- und Thierwelt auf einerley Art denken sollen; oder wenn man nur einfähe, daß man das in die Dinge selbst hineingezaubert hat, und daß es deshalb nicht wirklich darinn ist. Hier ist die Quelle von vielen Täuschungen und Hypothesen in der Welt, indem man gewöhnlich sich dieses und jenes bey vielen Erscheinungen erdenkt, es in sie hineinträgt, und nun steif und fest glaubt, daß dieses Gedachte etwas Wirklichem korrespondirt, und in den Dingen selbst anzutreffen ist. Noch schlimmer ist dieses, daß, wenn einmal Iemand über gewisse Erscheinungen etwas zusammenphantasirt, und es wieder in sie hineingesezt hat, Andere dieß sogleich nachthun, und das Nämliche finden, was jener gefunden hat, es daher immer in die Erscheinungen hineinspekuliren und es im-

mer wieder herausnehmen, ohne zu bedenken, daß das keine Realität ist, sondern bloß ihr eigenes Gedankenwerk. — „Alle Erscheinungen müssen so einfach und natürlich erklärt werden, als sich's nur thun läßt.“ Diefes ist hier Grundsatz. Dabey muß man bedenken, daß wir nicht das mindeste realiter in die Dinge und ihre Erscheinungen setzen, auch wenn wir noch so viel idealiter in sie hineinphantasiren. Der Mensch setzt oder schafft nichts realiter außer sich, sondern er ist selbst gesetzt oder geschaffen; daher kann er auch in sich selbst eben so wenig realiter etwas hineinsetzen, als er dieses bey den Außendingen kann. Was von Natur und von Gott da ist, das ist da und bleibt da, ohne daß es die Menschen vermehren oder verändern können. — Wäre also der Mensch mit den Außendingen z. B. nicht in Zeit und Raum, wäre in ihm und in ihnen keine Substanz, wären sie nicht Ursachen von Wirkungen u. s. f.: so würde das alles weder da seyn, noch zu Stande kommen, wenn es auch der Mensch hundertmal dächte und erdächte. „Alles also, was da ist, ist unabhängig vom Menschen da, ist unabhängig von ihm, was es ist; denn der Mensch kann nichts realisiren, sondern bloß denken

und phantasiren über die Welt und ihre Erscheinungen.“ —

Ist das alles oder nur zum Theil richtig, ist insonderheit möglicher Weise dem Menschen keine Erkenntniß angeboren, ist sein Erkenntnißvermögen ein bestimmtes, ein so geformtes, ein mit der menschlichen Natur zusammenstimmendes, um damit die reellen Objekte in der Außenwelt, die unabhängig vom Menschen ihre bestimmte Form und Materie haben, zu erkennen; bringt der Mensch möglicher Weise zu den Dingen und deren Erscheinungen, und ihrer Erkennung nichts, als sich selbst, und sein Erkenntnißvermögen; kann er folglich nichts auf sie übertragen, und sie weder nach den Formen der Sinnlichkeit formalisiren, noch sie nach den Kategorien des Verstandes synthetisiren: so kann es eben desswegen keine Erkenntniß a priori geben, die von aller Erfahrung unabhängig ist.

Wenn es in der That keine solche Erkenntniß giebt und geben kann: was ist Schuld, daß man auf die Annahme einer reinen Erkenntniß a priori verfallen ist? Und was geht verloren, wenn es keine solche Erkenntniß

giebt? Folgendes mag als eine Erörterung oder Beantwortung dieser Fragen angesehen werden.

Nichts geht verloren, wenn es keine Erkenntniss a priori giebt. Jeder mag zusehen, ob er etwas von seiner Erkenntniss oder sonst etwas verliert, wenn er sich etwa durch das bisher Gesagte, oder durch das Nachfolgende überzeugen sollte, daß es eine solche Erkenntniss nicht nur nicht giebt, sondern auch nicht geben kann. Die menschliche Erkenntniss steht fest, und bleibt, wenn man auch keine Erkenntniss a priori annimmt; die ganze sichtbare Welt ist das reelle Fundament, worauf sich unsere Erkenntniss bezieht, und wovon sie ausgeht und herrührt. Der Mensch selbst und alle Außendinge sind die rechte und einzige Quelle, woraus seine Erkenntniss fließet, und nur aus und durch Erfahrung über sich selbst und die Dinge, eben weil er weder sich selbst, noch etwas außer sich a priori erkennen kann. Die Annahme von einer reinen, nicht empirischen Erkenntniss wäre demnach sehr gleichgültig, weil nichts dadurch bey unserer Erkenntniss weder geändert, noch gewonnen, noch verloren wird.

Aber wie kommt man zur Annahme dieser Erkenntniss?

Vorurtheile, Irrthümer und Hypothesen giebt's allenthalben, wo sich etwas nicht gleich mit den Händen greifen, mit den Augen sehen, und mit den Ohren hören läßt. Auch in der Lehre von der menschlichen Erkenntnis und ihrem Ursprung giebt es Hypothesen und grundlose Ideen, die sich auf nichts Reelles gründen und gründen lassen, folglich leicht vernichtet werden können, aber auch müssen, damit die Wahrheit gewinne. Man nimmt allgemein an, es giebt vor Erfahrung für den Menschen keine Erkenntnis, sondern sie fange erst mit der Erfahrung an. Nun sollte man doch, wie jeder Denker vermuthen muß, einzig und allein dabey stehen bleiben, zu erklären: Dafs und wie alle menschliche Erkenntnis eine Folge der Erfahrung sey, dafs und wie alle Erkenntnis von der Erfahrung herrühre. Allein dies thut man nicht nur nicht, sondern man begnügt sich auch nicht einmal mit der Erfahrung, als einzigem Princip, als einziger Quelle der menschlichen Erkenntnis, sondern man sinnt sich noch ein anderes Princip, eine zweyte Quelle für unsere Erkenntnis aus, und leitet sie, statt aus einer, aus zwey Quellen her. Es wird nämlich in der neuern Philosophie behauptet: Dafs unser Erkenntnisvermögen einen Zusatz

ganz anderer Art zur menschlichen Erfahrungserkenntnifs mache, wodurch die sogenannte Erkenntnifs a priori begründet, und von der a posteriori unterschieden wird, welchen Zusatz man aber von der Erfahrungserkenntnifs nicht eher soll unterscheiden können, bis lange Uebung uns darauf aufmerksam, und zur Absonderung desselben geschickt gemacht hat.“ — Das Erkenntnisvermögen des Menschen, dem keine Erkenntnifs, und nichts angeboren ist, dessen Erkenntnisvermögen nichts weiter hat, als seine Form, das nichts weiter vermag, als sich zu äußern, worinn vor Erfahrung nichts ist: das soll, wenn der Mensch sich jetzt in der Erfahrung zu Erkenntnissen verhilft, einen Zusatz dazu machen! Zwey Quellen, zwey Principe für eine und dieselbe Sache anzunehmen, wenn man sie nicht sogleich, nicht selbst, als ein einziges Individuum, ausser welchem es noch Tausende von Denkern giebt, aus einer einzigen Quelle ableiten kann, ob sie sich gleich, wie bald zur Genüge erhellen soll, daraus ableiten läßt, ist sonderbar. Anzunehmen, daß alle menschliche Erkenntnifs mit der Erfahrung zwar anfangt, daß sie aber darum nicht aus der Erfahrung
alle

alle entstehe, ist hieroglyphisch. Wie kann man nun wissen, daß nicht alle Erkenntniß aus der Erfahrung entspringt? Woran soll man diese andere Erkenntniß, die nicht aus der Erfahrung entsteht, erkennen können?

An der Allgemeinheit und Nothwendigkeit dieser Erkenntniß sollt ihr sie erkennen.

Als wenn die Erfahrungserkenntniß nicht auch allgemein gültig, und nothwendig wahr wäre! Oder als wenn ihr nicht die nämliche Nothwendigkeit und Allgemeinheit zukäme, die Kant und seine Schüler der Erkenntniß a priori zusichern! — Der Verfasser weiß wohl, daß man das Gegentheil glaubt, daß man Vorurtheile von der Sinnlichkeit des Menschen, und von der dadurch begründeten empirischen Erkenntniß hat, daß man sich vorstellt, die Sinne des Menschen sind sehr trüglich und unsicher, folglich auch das, was durch sie in Erfahrung gebracht wird. Dem Verf. ist es bekannt, daß man sich gewöhnlich vorstellt: Die Erfahrung könne niemals ihren Urtheilen wahre oder strenge, sondern nur angenommene und komparative, oder durch Induktion zu Stand gebrachte Allgemeinheit geben, so daß man eigentlich immer sagen sollte: so viel wir bisher wahrgenommen haben, findet sich von dieser,

oder jener Regel keine Ausnahme. Der Verf. kennt endlich die Beforgnis, die Kant auf eine bedenkliche Art in der Vorrede zur Kritik der pr. V. S. 23 und 24. äußert: „Was Schlimmeres könnte diesen Bemühungen wohl nicht begegnen, als wenn Jemand die unerwartete Entdeckung machte, daß es überall gar kein Erkenntnis a priori gebe, noch geben könne. Doch, setzt er hinzu, es hat damit keine Noth — — denn aus einem Erfahrungssatz Nothwendigkeit auspressen, und mit dieser auch wahre Allgemeinheit, ohne welche kein Vernunftschluß, mithin auch nicht der Schluß aus der Analogie, welche eine wenigstens präsumirte Allgemeinheit und objektive Nothwendigkeit ist, und diese also doch immer voraussetzt, einem Urtheil verschaffen wollen, ist gerader Widerspruch.“ — Der Verf. weiß dies und mehreres recht wohl; allein er ist dessen ungeachtet vom Gegentheil überzeugt, und er hofft, man werde es nicht übel aufnehmen, wenn er dies darthut, wenn er jetzt beweist: Daß der empirischen Erkenntnis alle die Nothwendigkeit und Allgemeinheit zukomme, die Kant seiner erfundenen Erkenntnis a priori beylegt. Oder darf man nicht beweisen, daß Kant in irgend einem Stück Unrecht hat? Dies wäre wunderbar;

denn selbst im mönchischen Mittelalter, wo alles aus Glauben und festem Nachbeten bestand, würde man so etwas gedurft haben. Der Verf. wagt im vollen Vertrauen auf sein denkendes Zeitalter diesen gegründeten Widerspruch gegen Kant und seine Theorie, und glaubt, man werde sich nicht entrüsten, wenn auch dadurch ein Hauptfundament seiner Philosophie erschüttert werden sollte. Doch zur Sache selbst, zum letzten Beweis daß es keine Erkenntniß a priori, im Kantischen Verstande, giebt und geben kann.

Eine nothwendige und folglich auch allgemeine Erkenntniß setzt voraus:

1) Nothwendigkeit von Seiten dessen, der da erkennt, der Erkenntniß macht und hat; d. h. der Mensch, sein Erkenntnißvermögen, die Form desselben, oder die Art und Weise, wie er erkennt, muß nothwendig seyn.

2) Nothwendigkeit von Seiten dessen, das da erkannt wird, das die Stoffe der Erkenntniß enthält, und hergiebt, d. h. die Dinge oder die Gegenstände, die der Mensch erkennt, und die Art und Weise, wie sie dabey erscheinen, müssen ebenfalls nothwendig seyn. Dieß sind die unerläßlichen Redingungen zur Nothwendig-

keit und Allgemeingültigkeit der menschlichen Erkenntniß,

Dafs diese zwey Bedingungen bey der menschlichen Erfahrungserkenntniß Statt finden, das wird man sogleich begreifen, wenn man Folgendes beherzigen will.

Die Welt und die Dinge mögen immerhin, das will ich gern zugeben, zufällig, oder nicht nothwendig seyn, d. h. sie mögen seyn und auch nicht seyn können; aber wenn und da sie einmal da sind: so sind sie nothwendig, so sind sie nothwendig das, was sie einmal sind, und müssen immer nothwendig seyn und bleiben, was sie sind. Bey einem Menschen, und bey jedem Ding, das einmal da ist, hört aller Zufall, alles Mögliche und Unbestimmte auf, jedes existirende Ding ist nothwendig das, was es ist, und alle seine Prädikate werden von ihm nothwendig prädicirt. Auf diese Art muß also distinguirt werden zwischen der Zufälligkeit der Welt und der Dinge in Absicht auf ihren Ursprung, und zwischen der Nichtzufälligkeit, d. h. Nothwendigkeit der vorhandenen Welt und ihrer Dinge, und dessen, was sie ist. Ein Ding, das ist, ist auch nothwendig, was es ist, schon wiefern es von Gott herrührt, und in einer wohlgeord-

neten Welt sich befindet, wo nicht Zufall und Ungefähr, sondern weise Ordnung, Regelmäßigkeit und Bestimmtheit obwalten.

Dieses läßt sich nicht anders annehmen; denn eine Welt, die bloß zufällig das wäre, was sie ist, wäre keine Welt, und man könnte weder sagen, noch wissen, was sie ist; so wie ein Ding, oder ein Mensch, dessen Prädikate zufällig wären, und bald von ihm gälten, bald nicht, kein Ding, und kein Mensch, und Nichts wäre. Niemand könnte wissen, was Dinge wären, dessen Prädikate zufällig sind; Niemand könnte weder von sich, noch von andern Gegenständen sprechen: „Das bin ich, das ist ein Mensch, das ist dieses Ding mit diesen Eigenschaften, mit solchen Kräften u. s. f.“ Folglich könnte auch Niemand von sich und andern Dingen eine richtige, oder vielmehr gar keine Erkenntniß erhalten. — Allein die Menschen und alle Dinge sind nothwendig, was sie sind, schon wiefern sie diese und keine andern Dinge sind, schon wiefern wir sie von einander bestimmt unterscheiden können, schon wiefern sie von einem weisen Gott herrühren, und in einer regelmässigen Weltordnung sich befinden, wo alles bestimmt ist, was es ist, um seine damit in Verbindung stehenden Zwecke zu erreichen. Wie

die Figuren in der Geometrie fest und nothwendig das sind, was sie sind: eben so sind alle Dinge in der Natur, und durch die Natur nothwendig das, was sie sind, folglich giebt es von beiden Dingen einerley Erkenntniss, und zwar eine nothwendige und untrügliche. So lang es eine Welt und einen Gott giebt, so lang werden die Menschen und die Dinge und die Elemente Menschen, Dinge und Elemente seyn, d. h. das nothwendig seyn und bleiben, was sie sind; so lang werden immer dieselben Prädikate von ihnen prädicirt werden können und müssen; so lang wird der Mensch ein solches Wesen, d. h. ein sinnlich-vernünftiges, ein Thier dieses Wesen, eine Pflanze das seyn, was sie jetzt ist, und was sie immer war. So lang es diele Welt und den Urheber, der sie geschaffen hat, giebt, so lang wird das Feuer immer Feuer, das Wasser immer Wasser, die Luft immer Luft, die Erde immer Erde seyn; und so lang es nur noch ein denkendes Wesen im Weltall giebt, so müssen diese Dinge, auch wenn alles vernichtet wäre, immer als das gedacht werden, was sie jetzt sind. Alles ist auch für diese Theorie von der Nothwendigkeit des Wesens aller Dinge in der Welt. Immer waren die Menschen, laut aller Geschichte und Erfahrung, das, was sie

sind; immer waren die Thiere, die Pflanzen, die leblosen Dinge, die Elemente das, was sie jetzt sind, und nie ist eine Ausnahme, eine Abweichung in diesem Punkt vorgekommen. Diess muß auch nothwendig so seyn. Die ganze Welt müßte sogleich aufhören und vernichtet werden, wenn die Dinge in derselben wesentlich anders werden sollten, als sie jetzt sind, als sie immer waren. Nur durch diese Dinge und Wesen besteht die Welt, nur in, mit und durch solche Dinge ist sie diese Welt, folglich gründet sich die Nothwendigkeit des Wesens der Dinge auf die ganze Welt, und ihre Natur; so wie diese wieder auf Gott und sein Wesen sich gründet.

Ist diess gewiss, ist die Welt, sind die Dinge und die Menschen in derselben nothwendig das, was sie sind, werden beide nur aus und durch Erfahrung erkannt, und bezieht sich darauf die ganze menschliche Erkenntniß: so folgt daraus:

„Dass die menschliche Erfahrungserkenntniß alle mögliche
„Nothwendigkeit und Allgemein-
„heit, die man nur verlangen
„kann, und die man immer der
„erdichteten Erkenntniß a priori
„angedichtet hat, bey sich führt.

Wenn das Erkennende und das Erkannte, wenn das Erkenntnismachende und das Erkenntnisveranlassende, wenn der Mensch und die Welt nothwendig sind, was sie sind: so kann die von beiden ausgehende Erkenntnis keine andere, als nothwendige und allgemeingültige seyn. Wäre dieß nicht richtig: so ließe sich gar nicht begreifen, wie und wodurch nur möglicher und denkbarer Weise Nothwendigkeit und Allgemeinheit in die menschliche Erkenntnis kommen könnte; und auch die erfundene Erkenntnis a priori könnte nimmermehr nothwendig und allgemein seyn, wenn der Mensch und die Dinge, wodurch sie einzig und allein, wie die Erfahrungserkenntnis bedingt ist, nur zufällig, und nicht nothwendig das wären, was sie wären; folglich setzt schon die reine Erkenntnis a priori die nothwendige Beschaffenheit des Wesens des Menschen und der Dinge voraus, und zerstört sich dadurch selbst von Grund aus. Ist also die empirische Erkenntnis schon nothwendig und allgemein, und muß sie's seyn: so fällt hiemit die Erkenntnis a priori, die man eben um jener Nothwendigkeit und Allgemeinheit willen erspekulirt hat, sogleich weg, und es bleibt nichts übrig, als die Erfahrungserkenntnis a posteriori. Die sogenannte Er-

kenntniß a priori und die Kategorien, worauf sie sich gründet, sollten sich überdies auch blos über die Sinneswelt erstrecken, und gar nicht bis über die Region der Erfahrung hinausreichen können. Da nun, wie erwiesen ist, die Erkenntniß a posteriori von dieser Region, von diesem einzigen menschlichen Erkenntnißfeld, alle mögliche Nothwendigkeit und Allgemeinheit enthält: so ist dadurch die Erkenntniß a priori zerstört, und zu einer völligen Hypothese herabgesunken.

Die bedenkliche Besorgniß Kants, daß vielleicht erwiesen werden könne, es gebe keine Erkenntniß a priori, und es könne keine geben, war also nur zu gegründet; denn

„Es giebt überall keine Erkenntniß a priori, und es kann keine geben.“

Man muß sich billig wundern, wie man auf eine solche grundlose Hypothese, als die von zweyerley Erkenntniß in einer und derselben menschlichen Seele ist, verfallen konnte, und wie man die großen Widersprüche nicht beobachtete, die durch diese Annahme unvermeidlich veranlaßt werden. — Die Lehre von der Zufälligkeit der Dinge hat

wohl das meiste zu ihrer Entstehung beygetragen. Allein man hätte distinguiren sollen zwischen der Zufälligkeit der Welt und der Dinge in Absicht auf ihr Daseyn und Nichtseyn, und zwischen der Nichtzufälligkeit des Wesens der Dinge, die und wiefern sie einmal sind. Dort mag immer Zufälligkeit Statt finden können, hier aber nicht; denn die einmal vorhandene Welt mit ihren Dingen ist nicht zufällig, sondern nothwendig, was sie ist, wiefern sie da ist. Ferner hätte man bedenken sollen: das die Dinge in der Welt selbst, oder das ihr eigenes Wesen keinen Veränderungen und Zufälligkeiten ausgesetzt ist, sondern blos ihre Modifikationen und Zustände; das aber Modifikationen und Metamorphosen der Dinge sie selbst zu nichts Unbestimmten, Trüglichen und Zufälligen machen, sondern das die Dinge und die Menschen aller Modifikationen ungeachtet, doch bestimmt und nothwendig das sind, was sie sind, so das alle Prädikate ihnen nothwendig zukommen, folglich nothwendig von ihnen prädicirt werden können und müssen. Endlich hätte man sich von den Dingen oder Figuren in der Mathematik, wie von andern bestimmten Dingen, die Werke des menschlichen Verstandes sind, richtige Vorstellungen bilden,

und erwägen sollen, daß ihre Nothwendigkeit und feste Bestimmtheit, wie die allgemeine Anerkennung derselben, schon die nothwendige Beschaffenheit der menschlichen Natur in jeder Hinsicht voraussetzt. Freylich giebt es in der Geometrie und von ihren Objekten eine nothwendige und allgemeine Erkenntniss, weil diese Objekte bestimmt, unveränderlich und nothwendig das sind, was sie sind, zumal da sie kein Leben und keine Bewegung haben, da sie keinen Modifikationen und wechselnden Zuständen unterworfen sind. Allein von den Menschen und den Dingen der Natur giebt es gleichfalls eine nothwendige und allgemeine Erkenntniss, eben weil die Menschen und die Dinge von Gott und der Natur in Absicht auf ihr ganzes Wesen so bestimmt, so unveränderlich, so nothwendig das sind, was sie sind, als dieß immer die Figuren in der Geometrie und andere Dinge durch menschliche Vermittelung seyn mögen. Daß Menschen und Dinge lebendig und beweglich sind, daß sie Modifikationen und Veränderungen ausgesetzt sind, daran muß man sich nicht stoßen, sondern sich die Sache richtig erklären, und bedenken, daß lebendige und bewegliche Dinge so gut fest bestimmt, und nothwendiger Natur sind, als

die leblosen und die unbeweglichen, wie dieß die Natur selbst beweist, in welcher die Steine und die Pflanzen und die Elemente nicht mehr Bestimmtheit und Nothwendigkeit in Absicht auf ihre Natur haben, als die Thiere und die Menschen. Gleich beschaffene Dinge geben eine gleich beschaffene Erkenntniß. Also giebt es von den Dingen der Natur eine eben so nothwendige Erkenntniß, wie von den Figuren in der Geometrie, eben weil beide fest bestimmt, und nothwendig das sind, was sie sind. Kennen wir überall noch nicht die einfache und bestimmte Natur der Dinge und des Menschen; nun wohlan! so laßt sie uns kennen lernen, so laßt uns die Natur und die Erscheinungen der Dinge richtig auffassen, natürlich erklären, und alle Grillen und Hypothesen wegwerfen, die uns an der Erlangung einer einfachen, bestimmten und allgemein faßlichen Erkenntniß des Menschen und der Dinge, oder der Welt hindern. — Daß wir die Geometrie, wie die Physik und jede andere Wissenschaft erlernen müssen, daß wir die Objekte in der Geometrie, wie die in der Natur anschauen und betrachten müssen, wenn wir Erkenntniß von ihnen haben wollen: daß wir sie aber in der Erfahrung anschauen, daß wir

sie nur aus und durch Erfahrung kennen lernen können, und dafs folglich alle Erkenntnifs in der Mathematik eine blofse empirische a posteriori ist und seyn mufs, wenn uns die Geometrie mit ihren Figuren nicht angeboren seyn soll, das alles versteht sich von selbst. Angeboren ist dem Menschen keine Erkenntnifs, vor Erfahrung weifs er nichts, folglich weifs er auch vor Erfahrung nichts von der Geometrie, und mufs alles dahin Gehörige, wie nunmehr richtig gefolgert werden kann, aus und durch Erfahrung lernen.

Noch mehr verdient bemerkt zu werden, dafs man die vielen und offenbaren Widersprüche nicht einsehe, worein die Lehre von zweyerley Erkenntnifs verwickelt. Denn

Erstlich ist es schon unbegreiflich, wie zweyerley Erkenntnifs, wovon noch dazu das eine vom andern wesentlich verschieden ist, in einem und demselben Verstand, in einem und demselben Bewustseyn Statt finden soll. Noch unbegreiflicher ist der Umstand, dafs es nichts desto weniger ein reines Erkenntnifs a priori giebt, ob es gleich vor Erfahrung nicht da ist, sondern erst nach Erfahrung entsteht. Warum soll es nun nicht auch aus Erfahrung entspringen?

Wie kann man wissen, daß es zwar nach Erfahrung, aber nicht aus Erfahrung entspringt? Wie und wann wird man sich dessen bewußt? Der Verfasser weiß wenigstens davon nichts, und in seinem Bewußtseyn kommt nichts von allem dem vor, so daß er für eine lebendige Instanz gegen die Richtigkeit der Kantischen Theorie angesehen werden kann. Und doch müßte alles bey der Erkenntniß a priori so gut gewußt, erkannt und eingesehen werden und werden können, wie bey der Erkenntniß a posteriori, weil das bloße Denken und Auspekuliren einer Sache nicht hinlänglich ist, indem dadurch nichts realisirt und gemacht wird, was nicht ist. Denken kann man sich wohl eine Erkenntniß a priori hinter und mittelst der empirischen, zumal wenn man von dieser letztern unrichtige Begriffe hat: aber deswegen ist keine da, und wird auch keine, wenn sie sich sonst nicht in der Erfahrung und in der Natur des menschlichen Geistes nachweisen läßt. Kant selbst versichert zu wiederholtenmalen, daß wir nur das erkennen und wissen können, was in der Erfahrung da ist und vorkommt. Da nun von einer Erkenntniß a priori überall keine Erfahrung Statt findet und Statt finden kann, eben weil sie nichts Empirisches

ist und seyn soll: so sieht man nicht ein, wie man zu ihrer Annahme berechtigt seyn, oder wie diese Erkenntniß mehr als eine Hypothese, die zum Behuf eines Systems erspekulirt worden ist, seyn soll.

Zweytens ist die menschliche Erkenntniß, als solche, eine einzige, und stimmt zu einem Zweck zusammen, sie bezieht sich auf eine Welt, sie ist in einem Menschen, sie ist für dessen geistigen Bedarf vorhanden, und muß folglich als ein Ganzes aus lauter gleichartigen Theilen und Stoffen bestehen. Wie kann diess aber der Fall seyn, wenn sie aus zweyerley Erkenntniß, wovon das eine ganz anders, als das andere ist, besteht? Wie kann sie eine Erkenntniß seyn, wenn sie aus zwey ganz heterogenen Theilen besteht? Wie kann aus diesen zwey Theilen ein Ganzes, ein System der Erkenntniß werden, da doch die empirische, oder nichtreine Erkenntniß von der reinen nicht rein gemacht werden kann? Demnach bliebe die empirische Erkenntniß im Menschen immer, was und wie sie ist! und die reine bliebe auch immer, was und wie sie ist! Denn dadurch, daß jene Erkenntniß a priori mit dieser a posteriori zusammen läge, könnte sie in Ewigkeit nicht das seyn und werden, was jene ist, d. h. nie

nothwendig und allgemein. Was eine Sache nicht an und für sich ist, das kann sie auch durch keine Zusammensetzung werden. Wir könnten demnach nichts für unsere Erfahrungserkenntniß gewinnen, und wenn auch eine himmlische und göttliche im Hintergrund läge.

Drittens, wie kann aber die Erkenntniß a priori Nothwendigkeit und Allgemeinheit haben, wenn der Mensch nicht nothwendig und allgemein das ist, was er ist? Oder wie könnte der sonderbare Zusatz, den der Mensch zur empirischen Erkenntniß aus seinem Verstand hinzusetzen soll, von nothwendiger und allgemeiner Beschaffenheit seyn, wenn es der Mensch, worinn dieser Zusatz steckt, nicht ist, wenn es die Dinge nicht sind? Wie und wo soll überhaupt möglicher Weise Nothwendigkeit und Allgemeinheit herkommen, wenn weder die Welt, noch was darinn ist, nothwendig ist? Dieß ist nicht möglich; zu geschweigen, daß die Lehre von einem Zusatz zur empirischen Erkenntniß höchst ungereimt ist, da Niemand weiß, was dieser Zusatz zur empirischen Erkenntniß zusetzt, und soll, und kann, noch sich bewußt ist, daß und wann er diesen Zusatz mache, welches doch alles der Fall seyn müßte, wenn man etwas in
die.

diesem mystischen Punkte wissen wollte. Erkenntniß, als solche, kann durch diesen Zusatz nicht zur empirischen Erkenntniß hinzugelegt werden, theils weil wir außer der Erfahrung nichts mehr wissen, und nichts mehr zu wissen nöthig haben, indem wir alles, was uns nöthig ist, durch Erfahrung wissen, theils weil es auch weiter keine andere Erkenntniß für uns giebt, als die empirische, so daß also auch nicht einmal Erkenntniß zur empirischen Erkenntniß hinzugelegt werden könnte, theils endlich weil durch keinen erdenklichen Zusatz die empirische Erkenntniß weder verändert, noch vergewissert und vervollkommnet, noch nothwendig und allgemeingültig gemacht werden könnte, wenn das alles nicht schon bey ihr Statt findet. Was soll also durch diesen Zusatz zugelegt und erwirkt werden? Ist er nicht ein erdichteter Deus ex machina? Die Form kann er auch nicht zur empirischen Erkenntniß hinzusetzen, weil das erkennende Vermögen im Menschen, als solches, geformt seyn muß, und weil die von ihm erkannten Gegenstände gleichfalls geformt seyn müssen, folglich auch die durch beide vermittelte Erkenntniß. Man sieht schlechterdings nicht ein, was dieser Zusatz seyn und enthalten soll. —

Viertens drückt sich Kant selbst sehr unbestimmt und schwankend über seine Erkenntniß a priori aus, wie aus folgendem erhellet: Nach S. 2. und 3. der Kr. der r. V. ist die Erkenntniß a priori die, welche nicht vor dieser und jener, sondern welche schlechterdings vor aller Erfahrung unabhängig Statt findet. Nach S. 9. und 10. ist das Erkenntniß a priori, welche aus der Analysis der Begriffe entsteht, obgleich dadurch die Begriffe, die auseinander gesetzt werden, der Materie oder dem Inhalt nach keine Erweiterung erhalten, und obgleich alles, was in diesen analysirten Begriffen steckt, von uns, wiewohl noch auf eine verworrene Art, gedacht wird. — Und nach S. 2. ist das z. B. Erkenntniß a priori, wenn Iemand, der das Fundament seines Hauses untergräbt, vorher noch, eh' es einfällt, weiß, daß es einfallen wird, sobald er's untergräbt. Freylich kann er dieses vorher (a priori) wissen, ohne den Fall abzuwarten, weil er dieß schon nach der Analogie weiß, und weil er die Natur und die Schwere der Dinge kennt, die nothwendig sich senken und fallen, wenn unter ihnen Luft gemacht wird.

Ist denn das aber reine Erkenntniss a priori, die von aller Erfahrung unabhängig ist? Ist das die kritische Erkenntniss a priori? Dieß ist doch weiter nichts, als eine mittelbare empirische Erkenntniss, die recht eigentlich von der Erfahrung abhängt, und erst durch sie zu Stand gebracht wird; dieß ist bloß eine empirische Analogieerkenntniss, eine Anticipation regelmäßiger, in der Erfahrung vorkommender Erscheinungen, die man eben der Erfahrung abgesehen hat. — Wirklich versteht auch Kant, wie man aus allem sieht, unter seiner Erkenntniss a priori nichts weiter, als die bisherige mittelbare empirische Erkenntniss, welche nämlich nach der Analogie zu Stand kommt, und eine Folge der Erfahrung ist: Wenn man mittelst bereits gemachter Erfahrungen, und mittelst Begriffe und Regeln, die daraus gezogen worden sind, ähnliche Erfahrungen, ähnliche Fälle und Erscheinungen im voraus bestimmt und vorher (a priori, ante) weiß, ohne darauf warten zu dürfen, bis sie wirklich eintreten. So kann man z. B. mittelst der Analogie mit aller möglichen Gewissheit sagen: „Dass jede künftige Veränderung ihre Ursache haben werde; oder, dass ein Haus, ein Thurm einfallen wird, dessen Funda-

ment man untergräbt; oder dafs es naß werden wird, wenn es regnet; oder dafs die Thiere in tausend Jahren noch immer das seyn werden, was sie jezt sind, wenn es noch Thiere giebt u. s. f.“ Um dieß und mehrers der Art zu wissen, dazu ist keine Erfahrung weiter nöthig, als die schon vorhandene, und es muß dieß so seyn, es muß so kommen, es mögen diese Fälle sich ereignen, wenn sie wollen. Dieß weiß man freylich a priori, d. h. ohne künftige Erfahrung, aber nicht ohne Erfahrung, sondern blos und lediglich in, mit und durch Erfahrung, oder durch Anticipation derselben. Das alles ist aber

1) Keine Erkenntniß a priori im Kantischen Sinne, sondern blos eine mittelbare empirische Erkenntniß, wie sie der Verf. am liebsten nennt, indem sie blos durch die bereits gemachten Erfahrungen, und durch die von den Dingen und ihrer Natur erworbenen Begriffe veranlaßt wird und werden kann, folglich von der Erfahrung ganz und gar abhängt, ja aus Resultaten darüber besteht.

2) Beweist nichts so gut, dafs der empirischen Erkenntniß Nothwendigkeit und Allgemeinheit zukomme, als diese sogenannte Erkenntniß a priori selbst. Denn wenn die

Dinge und die Menschen nicht nothwendig und allgemein das wären, was sie sind, sondern zufällige Eigenschaften befäßen: so würde sich nimmermehr irgend eine Erfahrung anticipiren lassen, so würde Kant und Niemand sagen können: Dafs, wenn Iemand das Fundament seines Hauses untergräbt, es einfällt u. s. f. Diefs wäre nicht möglich a priori (vorher, im voraus) zu wissen, wenn die Dinge nicht nothwendiger, sondern zufälliger Natur wären, so dafs sie bald so, bald etwas anders seyn könnten, und sich gar nichts mit einiger Sicherheit von ihnen im voraus bestimmen liesse.

Auf diese Art zerstört sich die Kantische Erkenntnifs a priori selbst, und gilt für den besten Beweis, dafs die bisher so sehr mißgekannte empirische Erkenntnifs nothwendig und allgemein sey und seyn müsse, eben weil die Objekte es sind, worauf sie sich bezieht, von denen sie ausgeht, und weil alles in der Welt nach festen Gesetzen und Regeln erfolgt. Mittelft dieser nothwendigen Natur läßt sich nun ganz sicher im voraus bestimmen: Wenn das so ist, muß das so seyn; wenn dieses geschieht, muß jenes geschehen; wenn das zum Vorschein kommt, muß es dadurch bewirkt worden seyn u. s. f. — Alles ist erst in, mit

und durch Gott Etwas und dieses Etwas; alle Dinge und Wesen existiren in, mit und durch die Welt; die Erkenntniß des Menschen hängt von erkennbaren und erkannten Dingen ab, hängt von ihrem Daseyn, von ihrer Fortdauer und von ihrem unveränderten Seyn ab; kurz, hängt von dieser bestimmten Welt ab: hört diese auf, so hört alles auf, und fällt diese, so fällt auch alle menschliche Erkenntniß weg, und es läßt sich nichts mehr erkennen, wissen, erfahren und denken, eben weil nichts Erkennendes und nichts Erkennbares mehr da wäre. — Es liesse sich übrigens auf's schärfste beweisen, daß keine Erkenntniß, keine Begriffe und regelmässige Ansichten von der Welt und den Dingen für den Menschen möglich sind, wenn sie nicht nothwendige, sondern lauter zufällige Eigenschaften befäßen, weil man da niemals sagen könnte, was sie eigentlich wären, indem sie vielleicht alle Tage anders erschienen und wirkten. Doch das sieht jeder ohne förmliche Demonstrationen ein; daher wird es nicht nöthig seyn, länger hier zu verweilen.

Diese mittelbare empirische Erkenntniß muß entweder Kant unter seiner Erkenntniß a priori verstehen, oder er kann nichts

darunter verstehen, da es eine Erkenntniss a priori, die von aller Erfahrung unabhängig ist, einmal nicht giebt; wie gleich weiter aus den Resultaten der bisherigen Untersuchung dargethan werden soll. Ueberdies sieht man nicht ein, wie die Erkenntniss a priori schlechterdings von aller Erfahrung, und nicht blos von dieser und jener unabhängig seyn könnte, da eine Erfahrung überhaupt gar nicht Statt findet, indem die Erfahrung nur aus diesen und jenen Erfahrungen zusammengesetzt ist. Die mittelbare empirische Erkenntniss, wo man aus der vorhergehenden und gegenwärtigen Erfahrung die künftige vorher bestimmt, ist keine Erkenntniss a priori im kritischen Sinn, und Kant möchte wohl weiter nichts unter seiner reinen Erkenntniss verstehen, als die empirische Resultaterkenntniss; da diese aber nicht nur von der Erfahrung abhängig ist, sondern erst durch sie hervorgebracht wird: so folgt auch daraus, dass es keine Kantische Erkenntniss a priori giebt und geben kann.

Es giebt demnach keine Erkenntniss a priori, wie sie in der Kantischen Philosophie angenommen wird.

Folgende Beweise mögen diefs vollends aufser allen Zweifel setzen:

1) Alle menschliche Erkenntnifs hängt einzig und allein von erkennbaren und erkannten Dingen ab: diese giebt's nur in der sinnlichen Erfahrungswelt. Da wir nun ohne und vor Erfahrung nichts von der Erfahrung, d. h. von den erfahrbaren und sinnlichen Dingen erfahren, erkennen und wissen, und da gleichwohl auf diesem Weg blos und lediglich Erkenntnifs für den Menschen zu erhalten ist: so folgt unwidersprechlich daraus: Dafs es eben desswegen keine Erkenntnifs, die nicht empirisch seyn soll, giebt und geben kann.

2) Der Mensch erkennt und weifs ohne und vor Erfahrung nichts von sich selbst, nichts von seinem Innern und Aeuffern, nichts von seinem Verstand und seiner Sinnlichkeit, nichts von den Formen beider, und von den Bedingungen, unter welchen sie sich äufsern. Eben so erkennt und weifs der Mensch nichts ohne und vor Erfahrung von den Aufsendingen, von ihrem Innern und Aeuffern, von ihren Kräften und Eigenschaften. Da nun der Mensch und die Dinge zur sinnlichen Erfahrungswelt gehö-

ren, und alles, was von dieser erkannt und gewußt wird, bloß empirisch ist: so folgt, daß alle Erkenntniß des Menschen von sich und den Dingen eine bloße empirische ist, und daß da an eine andere von der Erfahrung unabhängige Erkenntniß nicht zu denken ist.

3) Weiß und erkennt der Mensch alles von sich selbst bloß aus und durch Erfahrung: wie soll er da von der Außenwelt etwas ohne Erfahrung, und unabhängig von ihr erkennen? Wie soll es da eine Kantische Erkenntniß a priori geben? Und wie soll er etwas aus seinem Erkenntnißvermögen zur Erfahrungserkenntniß hinzusetzen können, da er vor und ohne Erfahrung weder etwas der Art hat, noch von etwas der Art weiß, und da das, was er in, mit und durch Erfahrung weiß, a posteriori gewußt wird, und folglich empirisch ist?

4) Es giebt einen Gott, der gemacht hat, daß die Welt mit allen ihren Dingen da ist. Diese Dinge sind bestimmt und nothwendig, was sie sind, sie haben ihr gesetztes Aeufseres und Inneres, sie haben ihre gesetzte Materie und Form, und existiren in Raum und Zeit. Von diesen Dingen, wie

von sich selbst, weiß der Mensch erst etwas mittelst der Erfahrung, und er soll und muß sie so kennen lernen, wie sie sich ihm darstellen. Da nun diese Dinge mit allen ihren Erscheinungen bestimmt sind, da sie unabhängig vom Menschen da sind: so kann der Mensch, der diese Dinge, folglich auch ihre Erscheinungen nicht setzt, nicht erschafft, nichts in und auf sie übertragen, um sie dadurch ein-für allemal zu konstitutioniren oder zu formalisiren und zu synthesiren, folglich giebt's auch keine Erkenntniss a priori.

5. Die Dinge und Erscheinungen können nicht, wie in der Kantischen und Fichteschen Philosophie angenommen wird, vom Menschen abhängig seyn; denn sonst müßte der Mensch ein Gott seyn, der selbst von nichts abhängig wäre; sonst müßte er die Dinge außer sich geschaffen, sie nach ihrer Form und Materie bestimmt, und die Dinge und ihre Wirkungen, und alle Elemente und die ganze Außenwelt so in der Gewalt haben, daß sich alles nach ihm und seinen Ideen auf eine für ihn zuträgliche Art richten müßte, welches leider! der arme von der Mutter geborne, und wie ein Kind anfangende Mensch nicht vermag. Hitze und

Kälte, Schmerz und Noth, Feuer und Wasser, Tod und Zerstörung, Pest und Krieg beunruhigen beständig den Menschen, und stören ihn in seiner Existenz, zum handgreiflichen Beweis, daß diese und alle Dinge unabhängig von ihm sind, was sie sind, und unabhängig von ihm wirken. Es kann also unmöglich eine Erkenntniß a priori geben, die von der Erfahrung unabhängig wäre, weil wir alles erst aus und durch Erfahrung lernen müssen.

6) Der Mensch und die ihn umgebenden Dinge sind nothwendig, was sie sind, d. h. alle Prädikate kommen ihnen nothwendig zu, wiefern sie diese, und keine andern Dinge sind. Der Mensch muß, als solcher, ein sinnlichvernünftiges Wesen seyn; die Pflanze muß, als solche, das seyn, was sie ist; das Feuer muß, als solches, brennen, das Wasser muß, als solches, fließen, und der Körper muß, als solcher, und so lang es eine Welt giebt, schwer seyn; denn ein Körper ohne Schwere läßt sich weder denken, noch wirklich finden. Da nun aus diesen wahrgenommenen Eigenschaften der Dinge, die wir unter allgemeine Merkmale und Begriffe zusammen stellen, unsere ganze Erkenntniß, als solche, besteht: so folgt dar-

aus, daß sie Nothwendigkeit und Allgemeinheit haben müsse, eben weil die Dinge sie haben, die sie veranlassen. Die empirische Erkenntniß ist demnach nothwendig und allgemein, und es bedarf keiner besondern Erkenntniß a priori.

7) Die mittelbare empirische Erkenntniß, oder die, welche nach und aus der Analogie zu Stande kommt, ist keine Kantische Erkenntniß a priori, die von aller Erfahrung unabhängig ist: sie hängt vielmehr recht eigentlich davon ab, und ist eine Folge derselben, indem sie mittelst der verflossenen Erfahrung und der von der bestimmten Natur der Dinge erlangten Erkenntniß die künftige Erfahrung anticipirt, ohne noch darauf zu warten, bis sie wirklich eintritt, bis man erfährt, was man sagt und zwar im voraus (a priori) sagt oder weissagt. Die Kantische, von aller Erfahrung unabhängige Erkenntniß a priori fällt also weg, theils weil man bisher allgemein diese Analogieerkenntniß für die Erkenntniß a priori gehalten hat, theils weil sie Kant selbst dafür hält, ob er sich gleich schwankend darüber ausdrückt.

8) Der Mensch kann weiter nichts, als empfinden und erkennen, was da ist, d. h.

in der Sinneswelt, und über das Erkannte reflektiren und denken. Was aber der Mensch hinter den wahrgenommenen Erscheinungen sich ausdenkt und ausgrübelt, um sie sich, wenn sie dunkel sind, zu erklären, das ist darum nicht wirklich vorhanden, sondern das sind bloß Ideen und Hypothesen in seiner Phantasie. Der Mensch kann durch alles Denken, Phantasiren und Spekuliren nichts außer sich realisiren und produciren, noch das verändern, was da ist. Da nun gewisse Erscheinungen in der empirischen Erkenntniß, die man bisher nicht natürlich und richtig sich zu erklären verstand, die Veranlassung gegeben haben, daß man sich eine andere, eine reine Erkenntniß a priori ausdachte, und sie in den Verstand des Menschen, als solchen, setzte, um sich mittelst dieser Hypothese jene Erscheinungen zu erklären, da diese Erscheinungen aber recht gut auf dem natürlichen Weg, und ohne jene Hypothese erklärt werden können und worden sind: so erscheint die erfundene Erkenntniß a priori als eine Hypothese, die grundlos und überflüssig ist. Da man endlich auch von einer nichtempirischen Erkenntniß, als solcher, nichts erkennen und erfahren kann, da sie folglich nur denkbar ist, das aber, was bloß gedacht wird,

nicht wirklich ist, wiefern es bloß gedacht, und nicht in der Sinneswelt erkannt und erfahren werden kann: so ist die gedachte nicht empirische Erkenntniß, als solche, nicht wirklich vorhanden, sondern eine bloße ideale Hypothese, erfonnen zum Behuf eines gewissen Systems, und zur Erklärung einiger Erscheinungen in der Empirie, die man unter dem Namen Nothwendigkeit und Allgemeinheit begreift.

9) Alle Erkenntniß ohne Ausnahme hängt als solche, von erkennbaren und erkannten Dingen ab, und diese sind allein in der Sinneswelt anzutreffen. Sind diese nicht nothwendig und allgemein, was sie sind: so können sie es auch durch nichts, und am wenigsten durch den Menschen und seinen Verstand werden, folglich könnte auch die Erkenntniß von ihnen keine Nothwendigkeit und Allgemeinheit bey sich führen, und ihr auch vom Menschen auf keine mögliche Art diese Eigenschaften ertheilt werden, der, wenn er nicht nothwendig ist, was er ist, auch nichts Nothwendiges in sich und an sich haben, und von sich erkennen könnte. Sind aber die Dinge und die Menschen nothwendig und allgemein, was sie sind, wie z. B. die Figuren in der Geometrie: so ist auch die empirische Erkenntniß, die von

ihnen ausgeht, die auf sie sich bezieht, nothwendig und allgemeingültig, und die sogenannte Erkenntniß fällt demnach ein-für allemal zusammen.

Da es entschiedener Mafsen keine Kantische Erkenntniß a priori giebt und geben kann: so ist die menschliche Erkenntniß eine bloße empirische, und es giebt mithin

„keine andere Erkenntniß für
„den Menschen, als eine empiri-
„sche, die blos und lediglich aus
„und durch Erfahrung entsteht,
„und die Kantische Erkenntniß a
„priori ist nichts, als eine Hy-
„pothese.

Wer dieses Resultat, aus dieser ganzen Untersuchung gezogen, bestreiten will, der muß alles erklären, erörtern, auflösen, widerlegen und vernichten, was in dieser Abhandlung über die menschliche Erkenntniß vorgetragen worden ist. Sollte Iemand sich dieses getrauen: so fordere ich ihn im Namen der Vernunft und der Philosophie auf, es zu thun. Von mir soll er dabey keinen Widerspruch erfahren, sondern ich will der Erste seyn, der seine andern und entgegengesetzten Resultate, wenn sie Wahrheit enthalten, annimmt und vertheidigt.

Die angehängte Theorie und empirische Deduktion der Zeit, die freylich von der Kantischen ganz abweicht; wird ohne Zweifel das bisher Gefagte theils erläutern, theils bestätigen.

Theorie der Zeit.

Zeit ist ein Begriff, ein Ausdruck des gemeinen Lebens, nur dafs er da nicht deutlich entwickelt und bestimmt ist. Im täglichen Leben giebt es überhaupt keine abstrakten Begriffe, keine reinen Ideen, sondern lauter sinnliche und empirische Vorstellungen. Gleichwohl ist die ganze Philosophie aus dieser izt an ihr verachteten Sphäre ausgegangen, und alle Begriffe und Sätze derselben sind nur weitere Fortbildungen von den simplen Ansichten und Erkenntnissen der Dinge, die in der grofsen Welt des Tages herrschen.

Das Wort Zeit ist verwandt mit dem Wort Seit, Seither, Seitdem, und wird deßwegen auch Zeit und Zeither geschrieben. Seit dieser Zeit, ist sehr pleonastisch, und man sollte lieber dafür Seitdem u. d. g. reden und schreiben. — Die Fragen: welche Zeit ist es? Zu welcher Zeit geschah dies? Wie viel Zeit braucht man zur Vollbringung dieses Geschäfts, oder die-

ser Reise? Die Ausdrücke: Morgen - Mittag - Abend - Nacht - Tagzeit; Sommer - Herbst - Winter - Frühlingszeit; gegenwärtige, vergangene und künftige Zeit; Erndte - Regenzeit; Meß - Marktzeit; Eß - Fastenzeit; Jugend - Blüthenzeit; gute, schlechte, schwere, theure, kritische Zeit u. d. g. Ferner die Wörter und Redensarten: Dieß will Zeit haben; die Zeit vereilt schnell; die Zeit wird lang; die Zeiten, die Zeitläufte, Zeitfolge, Zeitordnung, Zeitbestand, Zeitbetrag, Zeitpunkt, Zeittheil, Zeitrechnung, Zeitbestimmung, Zeitmaas, Zeitlänge und Zeitkürze; zur Zeit Christi, Alexanders, Constantins, Luthers; zu ihren Zeiten; zu den Zeiten der Römer und Griechen.

Alle diese Ausdrücke und Redensarten, deren Menge sogleich verräth, daß der Begriff Zeit einer der geläufigsten und gebräuchlichsten unter den Menschen ist, müssen doch etwas ausdrücken und sagen; die Menschen müssen doch wissen, was sie mit ihrem Wort Zeit andeuten wollen, und es kann unmöglich ein leerer Laut bey ihnen seyn. So muß man denken. — Nun frage man aber: Was ist die Zeit? Was begreift dieses Wort, dieser Begriff, der alle Augenblicke vorkommt, der auf jedem Blatt steht; was stellt man sich dabey vor, was hat man in

Gedanken, wenn man Zeit sagt. Da giebt's nicht leicht eine Antwort, und der Frager wird kaum verstanden. Dieß ist eine sehr bedenkliche Erscheinung für die Philosophie und für den Gehalt ihrer Begriffe, wovon wirklich viele hohl und leer sind, und den Nüssen ohne Kern gleichen.

Das Wort Zeit muß doch etwas bedeuten, das, wenn es auch nicht in den Sinnen liegen sollte, doch in der Phantasie seyn müßte. Allem möglichen zufolge kann die Zeit nichts anders seyn und heißen, als: „Das Maas unserer Dauer nach gewissen regelmässigen Erscheinungen und Veränderungen in unserer Welt, auf die wir alle andere Erscheinungen, Begebenheiten und Bewegungen zurück führen.“ Ich sage mit Fleiß, unsere Dauer, unsere Welt, weil wir von einer andern Dauer, von einer andern Welt, folglich auch von einer andern Zeit, als der, die wir in Beziehung auf uns und unsere Welt-region denken, nichts wissen. —

Es giebt eine Zeit überhaupt, oder schlechthin für uns, d. h. es giebt eine bestimmte oder unbestimmte Dauer, die wir bloß uns, und mit Hinsicht auf uns vorstellen, die wir von gewissen Punkten, welche die Phantasie bildet, anrechnen, und die

wir entweder wieder bis zu gewissen erdachten Punkten fortführen, oder in's Unendliche und Unbestimmte auslaufen lassen, so daß sie bald eine bestimmt vorgestellte, bald eine unbestimmt vorgestellte wird. Die Zeit nach dieser Betrachtung ist blos die Idee von unserer Dauer überhaupt, das abstrakte Bild von unserer Zeit, indem wir sie nur weit länger und unbestimmter, auch in Bezug auf andere Erscheinungen und Veränderungen, die sie füllen, uns vorphantasiren.

Es giebt Zeitpunkte, d. h. gewisse, eine andere Reihe und Ordnung der Dinge anfangende Begebenheiten und Veränderungen, z. B. Revolutionen, wo wir zu messen anfangen, und damit fortfahren, entweder bis zu uns, oder bis dahin und dorthin. So ist z. B. die Geburt unsers Heilandes ein solcher Zeitpunkt, wenigstens in dem größten Theile von Europa: Die Zeit von einem dergleichen Punkt bis zu einem andern nennt man eine Zeitperiode; und diese kann wieder in mehrere oder weniger Zeitabschnitte, Zeittheile, Zeitperiodenstücke, Epochenzeiten u. d. g. zerfallen. — Dieß findet jedoch blos in unsern Vorstellungen und Betrachtungsarten statt; denn alles ist hier relativ, willkühr-

lich und veränderlich. In der Natur der Sache ist es anders.

Endlich giebt es auch Zeitmaasse, bestimmte und unbestimmte, grosse und kleine, lange und kurze. So z. B. Tag und Nachtwechsel; die Zeit, die dazwischen liegt, und den Wechsel des Tages und der Nacht begründet, wird nach Stunden, Minuten u. s. f. gemessen. Mondenwechsel, die Geburtstage gewisser Leute, gewisse Feste und Feyerlichkeiten, die zu bestimmten Zeiten wiederholt werden, gewisse Erscheinungen am Himmel, die regelmässig wiederkehren u. d. g. Alle diese und andere Zeitmaasse sind gleichfalls relativ oder willkührlich und verschieden in verschiedenen Ländern und bey verschiedenen Völkern; z. B. die Olympischen Spiele bey den Griechen, die grossen Feste bey den Römern, ingleichen bey den Juden, Muhammedanern und Christen. So können wir unsere Lebensdauer verschiedentlich ausmessen, nach Festen, Sommern, Wintern, und andern Erscheinungen, die regelmässig erscheinen. Wirklich geschieht es auch bey manchen Völkern, dass sie ihr Leben nach Sommern und Wintern, wie wir nach Jahren, berechnen. — Wenn kein Mensch stirbe, und jeder bey seinem Ewigleben im-

mer das bliebe, was er ist, so würde es auch Niemanden einfallen, seine Lebenszeit zu messen, und ihre Länge zu bestimmen. Dann könnte diess auch Niemand, wenn man gleich wollte, da der Punkt, der Ansatz fehlte, wovon ausgegangen werden müßte. Allein da wir anfangen zu existiren, oder da wir geboren werden, und durch viele Veränderungen gehen, die wir wissen und berechnen können; so sind diess Maasstäbe für unsere Lebenslänge. Wir sind, wir leben, wir dauern, diess wissen wir: ingleichen, daß wir sonst nicht waren, und daß wir auch nicht auf dieser Erde fortleben werden. Nun wollen wir auch wissen, was es für eine Bewandniß und Beschaffenheit damit hat, oder wie lange wir leben, und wenn unsere Dauer in der Zeit begonnen hat. Diess wird bey uns so gemacht: Wir nehmen den Maasstab, den die regelmäßigen Erscheinungen und Standpunkte der Sonne in Beziehung auf unsere Erde haben, oder auch umgekehrt, wie man will, hergeben. Dieser Maasstab heißt Jahr. Wir legen ihn rückwärts und vorwärts an unsere Dauer an; messen sie damit, und erfahren nunmehr, wie viel Jahre unsere Lebenszeit enthält und befafst. — Dabey ist noch zu merken, daß mit derglei-

chen Maasstäben, die durch regelmässige Veränderungen und periodisch wiederkommende Erscheinungen zu Stand kommen, alle unsere Zeit, d. h. deren Begebenheiten und Dingeswechsel uns bekannt sind, nicht bloß ein Theil derselben, z. B. unsere Lebensdauer ausgemessen werden kann. Daher läßt sich sagen, aus wie vielen Jahren, Jahrhunderten, Jahrtausenden unsere historische Zeit zusammen gesetzt ist; ja, sogar wie alt unsere Welt sey, wie viele Jahre sie existire, wenn sie, nach der Bibel, zu einer gewissen Zeit erschaffen worden ist, und wenn wir sicher bis zu dieser Geburt der Erde mit unsern Maasstäben hinlangen können. Denn wissen muß man den Anfang einer zu berechnenden Sache, oder Veränderung, sonst beruht hier alles auf Einbildungen; die auch wieder nur etwas Eingebildetes hergeben. — So erfahren wir vielleicht auch dereinst, wenn wir in den Himmel kommen, das Alter und die Dauer der ganzen Welt, wo es wahrscheinlich bessere Chroniken und vollständigere Geschichtsbücher geben wird, als bey uns, wo sie nur in einem Fragment der Menschengeschichte bestehen. Denn Gott wird den Heiligen nicht verborgen halten, wenn er das All aus dem Nichts geschaffen, und alle Zeit

im Himmel und auf Erden ihren Anfang genommen hat. Da werden wir erfahren, und wissen, was vom Anbeginn der Tage bis zum letzten Augenblick geschehen ist, statt daß wir uns auf der Erde immer nur mit Stückwerk behelfen müssen. —

Man bedenke nunmehr Folgendes: Unsere Geschichtezeit ist gleichsam das Ganze unserer Zeit. Dieses wird gemessen durch kleinere und grössere Maasstäbe, als Jahre, Jahrhunderte, Jahrtausende; es wird eingetheilt in Epochen, Perioden, Abschnitte, oder in so viele grosse und kleine Stücke, als man will, und als es eben in der historischen Fakultät der Brauch ist. Die Perioden werden wieder gemessen mit den Maasstäben, wonach man das Ganze bestimmt. Man muß demnach Dreyerley hier unterscheiden.

Erstlich, das Ganze, das eingetheilt wird. Zweitens, die gemachten und angenommenen Theile desselben. Drittens, die Maasstäbe, womit das Ganze und seine Theile ausgemessen werden. Die letztern werden aus regelmässigen Erscheinungen gefertigt, unter welchen nebst andern Phänomenen und Veränderungen das Ganze mit seinen Theilen abgeflossen ist. Sie müssen aber bestimmt seyn, wiewohl man sie von

der und der Länge, aus diesen und jenen Erscheinungen machen kann. Die Theile des Ganzen hingegen, oder die Perioden sind unregelmässig, unbestimmt, völlig willkürlich und relativ, d. h. die Erscheinungen, die ihren Anfang, ihre Mitte und ihr Ende ausmachen, und die gar verschiedentlich angesehen werden können, kehren nicht wieder, und bestehen bloß aus einem Stück Geschichtezeit, und einer gegebenen Reihe von Veränderungen, die nicht wieder kommen, wenigstens nicht so, wie sie in dieser Periode aussehen. Die Perioden können grösser und länger seyn. Eine Nation kann z. B. da eine Periode anfangen, wo die andere gar nichts dazu Geeignetes findet, z. B. die Hegira der Muhammedaner, die Erbauung Roms, die Regierung Seleukus des Ersten zu Babylon u. d. g. — Die Zeitmesser sind immer dieselben, zumal wenn sie von den Bewegungen der Himmelskörper hergenommen werden, die Perioden hingegen laufen fort, fliessen so zu sagen durch diese kreisförmigen Zeitmesser durch, und vermehren das Ganze der Zeit, wie die Zahl der Perioden. Wenn die letzte derselben durch eine grosse folgenreiche, und alles mehr als gewöhnlich modifizirende Begebenheit, z. B. izt die französische Re-

voluzion voll wird; so wird eine neue angelegt. Dabey erinnere man sich aber immer, daß dies alles bloß von Menschen abhängt, und bloß von ihnen so vorstellig gemacht wird. — Da hier nur von der Geschichtszeit die Rede ist, und diese nach Jahren bestimmt wird, die Jahre durch die regelmäßigen Bewegungen und Veränderungen der größern Himmelskörper erzeugt werden; so ist Zeit im gemeinen Leben und in der Geschichte: „die Bestimmung, oder das Maas unserer Dauer nach den regelmäßigen Bewegungen der größern Himmelskörper.“

Es giebt, man kann sagen, dreyerley Zeit: Erstlich, diese unsere reelle und empirische Geschichtszeit. Zweitens, die vorgebildete, oder erdachte Zeit unserer Welt, oder unsers Planeten, da wir uns einbilden oder glauben, daß unsere Welt von einem gewissen Punkt ausgegangen sey, und bis zu einem andern Endpunkt fort dauere, wo sie und alles verändert wird, und eine ganz neue Zeit mit einer neuen Welt anhebt. Dies ist die mystische Zeit des Glaubens, die durch gewisse Vorstellungen unserer Religionsbücher veranlaßt wird. Drittens, die unbestimmte, die unendliche Zeit, d. h. die Ewigkeit, wo wir vor

unferm Standpunkt in der Zeit, und hinter demselben eine Zeit, eine Dauer ohne Ende hinzudenken, wo vor uns kein Anfang; und hinter uns kein Ende des Seyns und der Dauer angenommen wird, indem wir zugleich allerhand Erscheinungen ausdichten, unter welchen die Ewigkeit ewig hingeht. — So und nicht anders ist das Bild, welches die Menschen von der Ewigkeit haben, und ein anderes ist auch für uns nicht möglich. Die Zeit aller wirklichen und möglichen Zeiten, ist die Ewigkeit. Wir haben unsere Zeit, denken uns Fortdauer der Dinge, phantasiren neue Welten und neue Sphären mit höhern Erscheinungen, oder eine himmlische Dauer, und lassen diess ewig und ununterbrochen fortgehen, so weit es nur in Gedanken möglich ist; wir nehmen also eine ewige Dauer der Welt, oder ein ewiges Seyn der Gottheit vor unserer Zeit an, und bilden uns aus allen diesen Bestandtheilen das Gedankenbild der Ewigkeit, oder eine Ewigkeit. — Man denke nur weiter nach, und man wird finden, daß diess wirklich die Verfahrungsart ist, wodurch die Idee, das Bild der Ewigkeit gewonnen wird. Wie wir durch eine unendliche, unbestimmte Zusammensetzung des Menschen, und seiner Kräfte und Eigenschaften, die Idee, oder das

Ideal von einem Gott, der alles im höchsten Grad ist, was der Mensch im Kleinen vorstelllet, herausphantasiren; wie wir durch eine zahllose Anhäufung solcher und anderer Welten, als die unserige ist, die Welt überhaupt, das All, oder die Totalität unbestimmbar vieler Welten uns vorstellten; eben so erdenken wir uns eine Ewigkeit, d. h. eine ewige Zeit, eine unendliche Dauer der Dinge, der Gottheit, der Welt und der Menschen, und zwar mittelst einer unendlichen Verlängerung und Ausdehnung unserer wirklichen Erdenzeit. —

Alle Ideen, Phantasien, Bilder gehen von den gegebenen sinnlichen Erscheinungen, von den alltäglichen Erfahrungen, und gemeinen Vorstellungen aus, die aber der mahlenden Phantasie zum Stoff dienen, um überhaupt daraus zu bilden, was eine menschliche Einbildungskraft aus der Erfahrung herauskünsteln kann. Alle Abstraktionen, alle reinen Begriffe und Ideen, alle übersinnliche Erkenntniß aller Transcendentalismus, und wie es weiter heißen mag; aller Idealismus und alle Metaphysik entsteht durch Abstrahiren vom Sinnlichen, und durch Idealisiren des Sinnlichen, und auf keine andere Weise.

Folgende Fragen lassen sich bey dieser Gelegenheit nicht wohl abweisen: Ist der

Begriff der Zeit ein empirischer, oder ein reiner? Oder ist die Zeit nur eine Form unserer Sinnlichkeit, unserer Anschauungsart? Und was heisst dieß Letztere? Zeit an sich ist gar nichts, oder ein leerer Schall; Zeit ohne Welt, ohne Dinge, ohne Menschen läßt sich nicht denken; denn wo und wofür wäre denn da die Zeit? Die Zeit ist abhängig von dem, was da ist. Sie ist bedingt durch die Welt und ihre Dinge, deren Erscheinungen und Veränderungen. Wäre nichts da; so gäbe es auch keine Zeit; denn wo denn? wofür denn? Dieß muß jeder zugeben. Wenn aber auch etwas da wäre, eine Welt mit Dingen und Menschen, aber dieses Vorhandene bliebe immer dasselbe, wäre immer bloß da, wie es ist, d. h. ohne Wechsel und Veränderung: so gäbe es doch keine Zeit. Wie ist da Zeit möglich, wo Etwas immer dasselbe bleibt, ohne im mindesten sich zu ändern und zu modifiziren? Da giebt es bloß Seyn, Daseyn, Existenz schlechthin, im Gegensatz des Nichtseyns und Nichtexistirens. So ist Gott schlechthin ohne Zeit und Zeitbestimmung. Gott ist Gott. Gott ist was er ist; weiter läßt sich von ihm nichts auslagen. Soll demnach Zeit möglich seyn;

so muß es Dinge geben, und diese Dinge müssen veränderlich seyn, nicht immer einerley bleiben. Ist dieß der Fall; so kommt erst das, was wir Zeit nennen, durch diese veränderlichen Dinge zu Stand, dadurch daß diese Veränderungen auf einander bezogen, und als Punkte angesehen werden, die nach einander von den sich so und so ändernden und modifizirenden Dingen gemacht werden, womit sie ihre Existenz, die man als den Anfang einer Linie denken kann, gleichsam bezeichnen, und voll machen: so daß durch diese Reihe von Punkten und Veränderungen die Länge, die Beschaffenheit, die Dauer ihrer Existenz, und dieß heißt eben ihre Zeit, ausgedrückt wird. —

Man stelle sich einen Menschen vor: Jetzt wird er geboren. Dieß ist der Anfang seines Seyns und seiner Dauer, dieß ist der erste Punkt von seiner Lebenslinie. Diese Linie zieht sich nunmehr durch seine Fortexistenz, und bezeichnet sie durch eine Menge von Punkten, die den im Leben sich ereignenden Veränderungen und Modifikationen völlig entsprechen, und die erst durch den Erscheinungswechsel realisirt werden. Diese Punkte und Modifikationen des Lebens machen die Zeit, die Dauer des Menschen aus; das Ganze derselben macht seine

Existenz; ihre Beschaffenheit und Aufeinanderfolge zeugt von einem Eher und Später, von einem Mittel, Anfang und Ende, von einer Reihe Erscheinungen, die zusammen gehören, wo die eine aus der andern abfolgt, und eine von der andern sich mehr oder weniger unterscheidet. Auf gleiche Art verhält sich's mit allen andern Dingen, mit der Sonne, dem Mond; mit Thieren und Pflanzen, kurz, mit allen Dingen, woraus die Welt besteht, folglich mit ihr selbst. Da also die Zeit von den Dingen und ihren Veränderungen zugleich abhängt, oder erst in, mit und durch die veränderlichen Erscheinungen der Dinge zuwege gebracht, erst durch das modifikationsvolle Existiren der Dinge veranlaßt wird; die Erkenntniß der Veränderung und der Modifikation der Dinge aber bloß eine empirische ist, und die Zeit und die Vorstellung derselben dadurch begründet wird; so ist nicht einzusehen, wie der Begriff der Zeit ein nichtempirischer, oder bloß die Form unserer sinnlichen Anschauung seyn könne. Die Zeit liegt nicht in uns, so wenig, als die Welt; sie klebt nicht unsern Sinnen, oder unserer Sinnlichkeit an, sondern sie ist in den äußern Erscheinungen der Dinge enthalten, die sich auf einander beziehen, und

zusammen gesetzte Reihen von Veränderungen ausmachen, durch welche Erscheinungsreihen und deren unaufhörliche Fortsetzungen und Wiederholungen eben alle Zeit heraus kommt. — Wir schauen nicht mit Zeit, und nicht in Zeit an. Die Zeit, als Form ist keine Eigenschaft und Beschaffenheit des Menschen, sondern wir selbst machen mittelst unserer Existenz erst Zeit, und unsere Zeit; so wie die Dinge und die Welt gleichfalls Zeit, d. h. ihre Zeit begründen. Wir — weil eine zusammenhängende Reihe von Veränderungen und Modifikationen durch unsere eigene Existenz gegeben ist, die mit uns und in uns vorgehen, und die in unserm Bewusstseyn und dem Gefühl unserer Personalität verzeichnet da liegen. Die Dinge außer uns — weil sie unsern Sinnen ganze Reihen von innerlich und äußerlich mit einander verbundenen Bewegungen und Erscheinungen ausstellen, die wir nach einander, wie sie folgen, zusammen nehmen, und dadurch eben das, was man Zeit und Dauer nennt, gewinnen.

Freylich ist die Zeit kein reelles Objekt das außer uns dasteht, wie ein Thier, oder wie eine Pflanze, überhaupt wie jedes andere Objekt; aber deswegen liegt sie doch auch nicht in uns selbst, und ist keine bloße Form

Form unserer Sinnlichkeit. Die Zeit resultirt vielmehr aus den Dingen und ihren Veränderungen, die aus- und aufeinander folgen, und die als regelmässige Reihen von Erscheinungen eben die Vorstellung bey uns veranlassen, die mit dem Wort Zeit ausgedrückt wird. Wir lernen den Begriff Zeit aus unserer eigenen veränderlichen Existenz, und aus dem Wechsel der Erscheinungen in der Aussenwelt. Demnach ist Zeit ein empirischer Begriff, und keine Form unserer Sinnlichkeit. Was das Leztere heissen soll, ist gar nicht zu verstehen. Die Zeit wird auch nicht in die Dinge und in ihre Erscheinungen hineingetragen, sondern sie ist selbst schon in, mit und durch dieselben gegeben. Wir müßten die Dinge aus uns und in die Welt schaffen, wir müßten ihre Natur und ihre Erscheinungen bewirken können, und alles müßte, nach der Hypothese der Kantischen und Fichteschen Philosophie, von uns abhängig seyn, wenn wir die Zeit den Dingen, mittelst der Form unserer Sinnlichkeit, andenken, und sie dadurch zuwege bringen wollten. Wo Dinge, wo Veränderungen und Erscheinungen sind, da giebt's auch Zeit, und zwar wiefern Ersteres ist; wer dieses nicht realisiren kann, der kann auch keine Zeit mit seinen Anschauungen in die Dinge

legen; im Gegentheil zieht er die Vorstellung derselben aus den Erscheinungen, oder aus der Erfahrung. Wer kann auch den Sinn der Behauptung fassen: die Zeit ist eine Form unserer Sinnlichkeit? Da müßten unsere Sinne so eingerichtet, und unsere Anschauungsart so beschaffen seyn, daß wir den äußern Erscheinungen die Form der Zeit gleichsam inhärirten, die Zeit in sie hinein zauberten, und sie selbst in und nach der Zeit formten, um uns die Außenwelt mehr in Uebersicht und Zusammenhang zu bringen. — Ist denn aber außer uns ein verwirrtes Chaos? Erfolgen die äußern Erscheinungen nicht nach Regeln und Gesetzen? Ist die Welt, sind die Dinge, mithin auch ihre Veränderungen nicht alle bestimmt, durch einander bedingt, und von einander abhängig? Wie läßt sich da die Zeit auf sie übertragen, da ihre regelmäßigen bedingten Veränderungen und deren Folge die Zeit schon enthalten? — Wenn man itzt keinen Mond am Himmel sieht; itzt aber das erste Viertel; dann das zweyte, das dritte Viertel, itzt den Vollmond — kann man denn da in diese Reihe der Erscheinungen die Zeit hineintragen? Die Zeit, oder Zeit ist schon darinn, die wird mir gegeben, dadurch, daß der Vollmond und das erste Viertel nicht auf ein-

mal und in einem Augenblick erscheint, sondern nach und nach; itzt diefs, itzt so viel, itzt noch mehr, itzt der volle Mond. Es dauert lang in meinem Gefühl, ehe diese Erscheinungen nach einander abwechseln, und durch diese Dauer eine Mondenzeit, einen Monat hervorbringen. Itzt ist es Tag; itzt Nacht: Diese beiden Erscheinungen hängen auf's genaueste zusammen, und sie stellen eben durch dieses Aneinanderhängen, durch dieses Aufeinanderfolgen die Zeit dar, oder eine Tages- und Nachtzeit. Bey mir erfolgt erst das, das, das, ehe die Nacht vergeht und der Tag nachkommt, und die Nacht wieder umkehrt; ich empfinde Wechsel und Fortdauer in mir selbst, ehe der Tag die Nacht holt, und eben durch meine Dauer und Zeit weifs ich, dafs Zeit und Dauer durch diese Erscheinungen aufser mir Statt finden. Doch genug von diesem Punkt.

Was ist denn die Zeit in Beziehung auf uns selbst, oder auf die Erscheinungen und Veränderungen, die mit uns vorgehen. Ist sie da auch eine blofse Form unserer Sinnlichkeit? Können wir auch in unsere eigenen Erscheinungen und Veränderungen, die wir selbst eine nach der andern fühlen, die Zeit, oder Zeit hinein

formen? Wie soll dieß zugehen? Heißt dieß machen, daß wir unsere Veränderungen wahrnehmen, und nach einander empfinden? Dieß mag wohl keine bloße Form können! Oder daß wir sie nacheinander anschauen? Dieß heißt gar nichts. Die Erscheinungen sind nicht auf einmal da, und sie werden nicht auf einmal empfunden, sondern nach und nach. Unsere Anschauung hängt von der Empfindung ab; wir müssen demnach das, was uns von uns selbst einkommt, anschauen, und als dauernd, als Zeit verursachend, erfahren. Sobald man die Meinung, vermöge deren die Zeit eine Form unserer Sinnlichkeit ist, auf den Menschen selbst, auf seine Dauer, auf sein immer anders modificirtes Bewußtseyn anwendet, sobald zeigt sich auch, daß sie zu den leeren Hypothesen gehört. Denn wir Menschen sind reelle Dinge, die sich nicht selbst, etwa durch ursprüngliche Synthesis des reinen Verstandes — setzen, sondern die von andern ihnen ähnlichen Dingen abhängen, und physisch und geistig durch andere bedingt und bestimmt sind. Physisch, indem wir von Eltern geboren, erhalten und auferzogen werden, und zwar durch ihre und anderer Dinge Vermittelung. Geistig, indem wir durch Andere gebildet, verständig, nachden-

kend, klug gemacht, und auf gewisse Punkte des Vernünftigseyns hingerichtet werden. — Wenn wir uns itzt, mittelst des Bewusstseyns erinnern, wie wir ehemals Knaben und Lünglinge waren, itzt aber Männer sind; wie wir da so gesinnt waren, dort anders: so gehört zu dieser Rückerinnerung schon Zeit und Dauer; denn es geschehen unterdessen viele Athemzüge, viele Augenblicke und Bewegungen bey und in uns, ehe wir dieß zusammen denken. Wie vieles muß nicht erst bey uns und aufserhalb uns vorgegangen seyn, während diese Veränderungen und Erscheinungen nacheinander auftraten, und eine der andern Raum machte, eine Modifikation die andere modifizierte: bis wir zuletzt nach Seel und Leib das wurden, was wir itzt sind? Wenn ich weifs und wieder empfinde, dafs ich erst Kind war; erst geistig und körperlich das, und nach vielen Uebergängen, Fortwandlungen nunmehr das geworden bin, was ich bin: so ist ja hier ein Eher und Später, ein Kommen, ein Vergehen, ein Fortwandeln, ein Anderswerden, das nicht zugleich, nicht auf einmal war, sondern das von diesem Punkt anfieng, sich fortbewegte, und itzt da steht. Dieses Anheben gegebener Erscheinungen an mir von einem beliebigen Punkt,

von einer ehemaligen Modifikation, z. B. der des Jünglings; dieses Fortgehen, dieses Andersmodifizirtwerden, dieses Ankommen bey einem Punkt, wo ich itzt stehe, bezeichnet und macht eben eine Zeit oder Dauer, innerhalb welcher diese wechselnden Erscheinungen erfolgten, und aus welchen sie resultirte. — Diese und andere Empfindungen legen wir nicht in uns hinein, sondern sie werden uns von uns selbst aufgedrungen; wir schauen sie nicht in der Zeit an, wir belegen sie nicht mit der Form der Zeit, sondern wir empfinden diese Erscheinungen nacheinander, so und so, wie sie sind. Und indem wir hier eines nach dem andern wahrnehmen: so nehmen wir dadurch zugleich unsere Fortexistenz, unsere Fortdauer, unsere Beharrlichkeit, unser sich fortbewegendes und anders sich modifizirendes Leben, d. h. eben unsere Zeit wahr. Unsere Zeit wird uns durch uns selbst gegeben, durch die mancherley auf einander folgenden Empfindungen, die durch eine Reihe einander ablösender Erscheinungen, Modifikationen und Veränderungen, die mit, in und an uns vorgehen, begründet und geschaffen werden. — Die Zeit anderer Dinge hingegen wird uns durch ihre mannichfaltigen Erscheinungen gegeben, die nacheinander sich zu Tag stellen, weil wir sie

so gewahr werden, und umgekehrt. Denn die Dinge sind endlichen und veränderlichen Wesens, wie wir selbst. Dieses sind sie aber dadurch, dafs sie nicht auf einmal sind, was sie sind, es nicht schlechthin sind, wie Götterwesen, sondern dafs sie werden, und nur nach und nach durch stete Uebergänge das sind, was sie seyn sollen und seyn können. Die Sache noch deutlicher zu machen, worüber eigentlich gar kein Streit seyn sollte, bin ich nicht im Stand, und ich gestehe hier mein Unvermögen.

Man denke sich etwa einen Regenbach. Itzt entsteht er, durch mächtig herabstürzendes Wasser vom Himmel, das sich sammlet, fortläuft, sich dahin, dorthin wendet, schneller, langsamer, schwächer, stiller fließt. Itzt ist es ein ordentlicher Bach, an der Stelle des Raums, da es von jener dort ausströmte. Itzt ist es das, so groß, da es erst nur das und so klein war. Bey diesen Erscheinungen giebt es auf zweyerley Art Zeit: Einmal, meine Zeit; denn ich sehe diese verschiedenen, mancherley Erscheinungen nach einander; und von der ersten bis zur letzten, die ich sehe, merk ich eben, dafs bey mir Zeit und Dauer unterdessen zu Stand gekommen ist, weil ich diese Erscheinungen nacheinander auffasste,

wie sie aufser mir erschienen und wurden, weil sie verschieden von einander sind, und diese verschiedenen Anschauungen und Empfindungen mir sagen, dafs ich existirte, als ich die erste sah, und noch existire, indem ich die letzte, anders als jene wahrnahm. Ich existire demnach fort, daure fort, werde anders modifizirt, und diess macht eben meine Zeit aus. Anders, des Dinges Zeit. Erst war es diess und da; dann diess und dort, zuletzt diess und an der Stelle. Es war vorher gar nicht, es fieng von dem Punkt an, wurde fortmodifizirt, lief, sich immer ändernd, bis dahin, bis zu diesem Punkt. Indem es wurde, durch diese und unter diesen Veränderungen fortlief, existirte es nicht nur, sondern es existirte auch fort, so, so, so, oder durch lauter andere Modifikationen; und durch dieses Fortexistiren, Fortlaufen, Fortmodifizirtseyn macht es seine Dauer, seine Linie, seinen Lauf; mit solchen Veränderungen und einander nachtretenden Erscheinungen beschrieben, macht es seine Zeit, da durch diess alles seine Zeit gegeben wird.

Wenn Zeit blos eine Form unserer Sinnlichkeit wäre, was sollten da die Formeln bedeuten? Ehemals oder vor der Geburt war ich nicht; dann war ich dieses;

zu der Zeit geschah dieß, zu jener Zeit das Andere. Hier wird doch von bestimmten, von diesen und jenen Zeiten bey mir und außer mir geredet. Was will da Paulus mit den Worten sagen? Als ich ein Kind war, redete ich, wie ein Kind, und hatte kindische Anschläge; da ich aber ein Mann wurde, that ich weg, 'was kindisch war. Was dann die Wörter: itzt, ehemals, eher, später, vergangen u. d. g.? Was dann die Ausdrücke: da muß noch viele Zeit ablaufen, ehe du dazu gelangst, da mußt du noch ganz anders werden, noch etliche Jahre Geduld haben, bis erst das, das, das mit dir noch vorgegangen ist; ehe du dieß wirst u. d. g.? Was diese und andere Redensarten bedeuten sollen, wenn die Zeit bloß eine Form unserer Anschauungsart der Dinge wäre; dieß ist nicht zu begreifen.

Zum Beschluß dieser Abhandlung ist noch Folgendes zu bemerken:

Erstlich, daß ein unveränderliches Ding keine Zeit hat, auch keine Zeit außer sich wahrnehmen kann, eben weil es selbst keine hat, sondern ohne weitere Bedingungen schlechthin existirt.

Zweytens, daß es lauter veränderliche Dinge für uns giebt, und daß wir selbst dazu gehören, da wir endliche, eingeschränkte,

von allen Seiten abhängige Wesen sind, deren Seyn aus einer Menge von bestimmten Erscheinungen, Veränderungen und Modifikationen zusammen gesetzt ist.

Drittens, dafs die Dinge wechselseitig einander zur Vorstellung der Zeit verhelfen, zum Gefühl ihrer Fortdauer, so wie selbst zu ihrer Dauer und Existenz, zur Empfindung ihrer Personalität, zum ununterbrochenen Bewustseyn ihres Selbst einander bestimmen, indem sie auf einander wechselseitig einwirken, und alle mit einander im Zusammenhang stehen.

Wären wir unveränderlich und immer dieselben, so gäbe es für uns keine Zeit, und wir möchten in der Aussenwelt sehen, was wir wollten, oder noch so viele und mancherley Erscheinungen wahrnehmen: so wären es Erscheinungen schlechthin, die uns in Ewigkeit nicht zum Begriff der Zeit verhelfen können. Denn eben weil bey uns keine Zeit Statt fände, und wir keinen Maasstab hätten, den wir auf sie übertragen könnten. Denn es fehlten uns die Vorstellungen und Empfindungen von Fortdauer, Fortexistenz, Modifikation, folglich auch die Vorstellungen von der Zeit, die wir da ge-

brauchen müßten, um uns die Fortdauer, die Zeit, die Aufeinanderfolge der Wechsel bey den Dingen vorzustellen.

Denkt euch den ewigen unveränderlichen Gott, um den herum die ganze Welt erscheint, in ihren Modifikationen wechselt, sich unablässig verändert, fort dauert, fort existirt und ihre Zeit bildet. Bey Gott giebt's deswegen keine Zeit; er ist nicht in Zeit, nicht mit Zeit, er ist schlechweg, und kein Wechsel und keine Veränderung trifft seinen Lichtkreis. Allein da wir Menschen selbst veränderlich sind, selbst in, mit und durch Zeit sind, selbst verschiedene Erscheinungen und Veränderungen bey uns wahrnehmen, deren Empfindungen nach der Reihe unser Andersseyn, unser Fortwähren, unsere Dauer bey und in diesen Abwechselungen andeutet, uns zur Vorstellung unserer Zeit verhilft: so erkennen wir nunmehr mittelst unserer Zeit die Zeit und die Dauer der Dinge außer uns, und umgekehrt. Nun dürfen wir die Erscheinungen, die Bewegungen und Veränderungen der Ausen- dinge nur mit den unsrigen zusammen halten, sie nur auf unsere Dauer und Zeit, die wir während jener Erscheinungen empfinden, beziehen, sie darnach messen, und wir

sehen mittelst unserer Zeit, daß die Dinge außer uns auch ihre Zeit haben, und sie durch die Aufeinanderfolge ihrer Bewegungen zu Tag legen. — Bey uns folgen Reihen von Veränderungen, wir erkennen in und durch dieselben unsere Fortdauer und Zeit. Außer uns erfolgen nach einander Erscheinungen, und wir erkennen durch dieselben die Fortdauer, die Zeit der Dinge, die durch dieses Fortgehen von einer Modifikation zur andern geschaffen wird, gerade so, wie es auch bey uns und unserer Zeit der Fall ist. — Auf solche Art giebt es Zeit bey uns, und Zeit bey andern Dingen! Auf solche Art gelangen wir durch unsere eigene Erfahrung, und durch die Erkennung der Dinge, und der Folge ihrer Modifikationen zur Vorstellung der Zeit, aus der bisher alles Mögliche gemacht worden ist, als wenn sie eine Zauberfee wäre! —

So hat jedes Ding seine Zeit, und jedes lebt seine Zeit, und durch diese Zeiten entsteht die Zeit überhaupt, oder das Ganze aller Dingeszeiten. Durch die Zeiten der Dinge in der Welt entsteht die Zeit, die Dauer des Alls. Durch die Fortdauer der Zeiten der Dinge kommt die Fortdauer der Weltzeit heraus; und durch die ewigen Zei-

ten der zeitlichen Dinge des Alls entsteht die Weltewigkeit, der Welt ewiges Daseyn.

So giebt es viele Bäche, Flüsse, Ströme, Seen, und jedes Land hat seine Gewässer; aber es giebt nur ein Meer, nur ein All des Wassers, das durch jene Bäche, Flüsse und Ströme gebildet wird. Wir sehen vielfältiges Gewässer und seine Laufbahnen; aber wir sehen das Weltmeer nicht, wir ermessen nicht seine Gröfse und seinen Umfang; und doch ist es da, doch strömt alles Wasser in seine stillen, tiefen Fluthen, die wieder alle Bäche, Teiche, Flüsse, Ströme und Seen in der Welt mittelbar und unmittelbar bilden und unterhalten helfen. —

Laßt der Sonne ihren Lauf, und ihre Zeit, die sie durch ewigen Zirkelschwung vollbringt. Rechnet, ihr Völker, nach eurer Zeit, bestimmt die Dauer des Menschengeschlechts in seinen auf- und abtretenden Generationen, zählt nach Menschenaltern, wie das graue Alterthum: und ihr versteht noch besser, was Zeit, was alte, was mittlere und neue Zeit ist.

Ist diese Theorie probehaltig, und ist die Zeit hiemit der Begriff der Zeit wirklich

empirisch deducirt: so ist auch die Kantische Philosophie in ihren Fundamenten erschüttert; so wie die Fichtesche Philosophie schwankt, wenn die nun folgende Abhandlung darthut, daß der Hauptsatz derselben: Ich bin Ich, zu den bloßen empirischen Sätzen und Faktis gehört.

U e b e r d e n
Hauptatz der Fichteschen Philosophie:
I c h b i n I c h .

Wie dieser empirisch identische Satz die Ehre haben kann, als Grundprincip an der Spitze eines reinen mathematischstrengen philosophischen Systems unserer Tage zu stehen, das läßt sich schwer verstehen. — Dieser Satz sagt nichts, als: Mensch ist Mensch: Oder, in einem andern Sinn: Stein ist Stein; Luft ist Luft. — Doch nicht zu voreilig abgesprochen, er könnte doch wohl einen geheimen tiefen Sinn haben, den man nur, ich will nicht sagen hinein, sondern nur herausdenken müsse. Was könnte denn dieser versteckte Sinn etwa seyn? Vielleicht dieser? Ich schlechthin bin Ich schlechthin; oder: Ich rein gedachtes Ich bin Ich, rein gedachtes Ich; oder: Ich dieses Ich, dieser Mensch, bin dieses Ich, dieser Mensch.

Weiter ist beym ersten Anblick wohl nichts herauszubringen. Wenn einst Iehova, der grofse Gott der Iuden, sprach: Ich bin, der ich bin: so konnte und mußte man wohl hier still schweigen, weil ein unendliches, allmächtiges, gränzenloses Wesen redete, das die Wahrheit selbst ist. Wenn aber ein Mensch spricht: Ich bin Ich: so darf man wohl einige Erläuterungen darüber theils machen, theils sich bessere von dem Sprecher ausbitten, wenn etwa die unserigen nicht die richtigen seyn sollten. Kann dieser Satz bedeuten: „Ich schlechthin bin Ich schlechthin,“ wie auch der Sinn dieses Ausdrucks gedacht werden möchte: so mußte doch am Ende so viel übrig bleiben: Ich bin, was ich bin, ohne alle Bedingung und Abhängigkeit, mein Wesen ist absolut, was es ist, und stützt sich allein auf mein Ich, es ist durch sich selbst, als Ich, gesetzt, von nichts weiter bestimmbar, sondern es bestimmt selbst alles, was auſser ihm und für ihn seyn soll. — Das alles hat aber keinen wahren Sinn. — Folgende Fragen müssen gleich aufgeworfen werden:

Giebt es zwey Ich im Menschen, oder nur eins? Giebt es zwey Bewußtseyn, oder nur eins in und für den Menschen? Ist der Mensch

Mensch von seinen — oder seinem Ich, von seinen — oder seinem Bewußtseyn trennbar, verschieden und gefondert? Kann der Mensch wissen, was er ist, oder nicht? Wie und womit und wodurch kann die Lösung dieser Fragen erwirkt werden?

Sollte etwa weiter gefragt werden, wer mich so fragen heißt, wie diess sehr oft in Systembedingnissen zu geschehen pflegt; so sey diess die kurze, hinreichende Antwort: die forschende Vernunft.

Der Mensch mag aus Körper allein bestehen, oder aus einem Geist und aus einem Leib zusammengesetzt seyn; so kann er doch nur ein einziges Ich haben, eben weil nur ein Geist, und nicht mehrere, mit einem Körper verbunden ist. Wer läßt auch deswegen den Menschen aus Seel und Leib bestehen, weil ein Ich, eine Seele und ein Geist, und in, mit und durch einen Geist seyn kann, und das Materielle, oder seine Eigenschaften und Wirkungen nie das hervorbringen können, was wir Geist und geistige Erscheinungen nennen. Da nun im Körper keine Seele, folglich auch kein Ich ist, zwey Ich in einem und demselben Geist aber nicht möglich sind, sich auch nicht mit

einander vertragen würden, wie alle zu nahe
 zusammengeleszte Zwey —; so muß es wohl
 nur ein Ich im und für den Menschen ge-
 ben. Dazu kommen noch die zwey starken
 Gründe: daß Niemand von zwey Ich
 in sich und für sich etwas weiß; und
 daß ein Mensch auch nicht einmal
 von zwey Ich etwas erfahren und
 wissen kann. Wie wäre dieß möglich?
 Er müßte abwechselnd bald von diesem,
 bald von jenem Ich etwas erfahren: Denn
 erführe er im ganzen Leben nur von einem
 Ich allein etwas; so wüßte er eben deswe-
 gen nichts von einem zweyten, und er
 könnte nicht sagen, daß er zwey hätte. Er-
 hielte er aber bald von dem einen, bald von
 dem andern Ich Kundschaft; so könnte er,
 während dieß der Fall mit dem einen
 ist, von dem andern nichts wissen; und um-
 gekehrt. Wie will er da behaupten können,
 er habe zwey Ich, da ihm immer nur eines
 auf einmal vorkommt, und da er gar nicht
 entscheiden kann, ob nicht die Erscheinun-
 gen des andern Ich diesem, das ihm zum
 letztenmal erschien, auch angehören? Daß
 dieß nicht der Fall sey, kann er gar nicht,
 und mit nichts erweisen: Da Er auch bloß
 Er ist, und kein reelles Wir den Augen aus-
 stellt, Er nur zwey Ich haben will, zwey

Ich aber kein solches Er bilden können, wie Er sich zeigt, wenn nicht beyde einander ganz gleich, folglich nur ein Ich seyn sollen; so mag Er einsehen, daß es nur ein Ich in ihm giebt, und das zweyte vor der Hand sehen lassen, bis er andere Zeugnisse der Welt vorlegt. —

Es giebt also wohl nur ein Ich im — und für den Menschen. — Ist dieß richtig; so giebt es auch nur ein Bewußtseyn im und für den Menschen. Von zwey Bewußtseyn in sich kann der Mensch, wie von zwey Ich, gar keine Kunde erhalten. Auf einmal kann er sich nicht zweyerley Dinge aus zweyerley Bewußtseyn bewußt werden, weil er nur ein Mensch ist; und von abwechselnden Erscheinungen, wovon die einen diesem, die andern jenem Bewußtseyn zukommen sollen, kann er weder sagen, noch wissen, daß sie zwey und nicht vielmehr diesem als einzigen, wo ihm das letztere herkam, angehören, weil die Erscheinung, welche er einem andern Bewußtseyn beylegt, gerade in jenem auch enthalten seyn könnte, ohne daß er's weiß und wissen kann. Einerley aus zweyerley Bewußtseyn sich bewußt seyn, heißt aber nur ein Bewußtseyn haben, wie man auch wirklich nur hat und in sich verspürt. —

Der Mensch hat demnach nur ein Bewußtseyn, bis von zwey etwa versteh- und erkennbare Dokumente aufgebracht werden. — Ist nun der Mensch von seinem einzigen Bewußtseyn, und von seinem einzigen Ich trennbar und verschieden, oder nicht? — Dieß wird sich leicht beantworten lassen: Da der Mensch alles durch seinen Körper von seinem Ich zu erfahren, und bloß mittelst des auf diesem materiellen Weg von seinem Ich Erfahrenen über sein Ich zu denken und zu reflektiren im Stande ist, ohne Körper dieß nicht mehr möglich ist, wenigstens nicht in dieser Verbindung der Dinge und der Ich, der Mensch weder von einem andern Zustand, wo das Ich für sich selbst alles ist und thut und erfährt, was es ist und thut und erfährt, nichts weiß, alles davon zu Wissende auch gar nicht hieher gehören würde; so folgt hieraus, daß der Mensch weder von seinem Ich und Bewußtseyn trennbar und verschieden ist, noch auch so gedacht werden kann. Aber es ist doch nur von dem endlichen Geschöpf, mit Namen Mensch, die Rede? Vom Menschen, der auf diesen niedern Erdplaneten, wie vom Zufall hereingeworfen zu seyn scheint, der Bewußtseynlos und elend aus der finstern Höhle einer menschlichen Mutter in die

Welt kehrt, und nach mancherley guten und schlimmen Auftritten, die mit ihm vorgehen, wieder Bewußtseynlos aus dieser Licht- und Schattenwelt hinaus zittert? —

Wäre der Körper für sich Mensch, abgefondert betrachtet von der Seele, oder könnte er nur so den Namen des Menschen verdienen; und wäre die Seele für sich genommen Mensch, oder könnte sie nur als Mensch auf- und dargestellt werden; so möchte es angehen. Allein da das, was wir Mensch nennen, erst durch den Körper und die Seele zu Stand kommt, und durch diese Verbindung erst ein Ich, ein Bewußtseyn, ein Selbst in und für diesen Menschen gleichsam erzeugt wird; da diese vier Stücke Körper, Seele, Ich, Bewußtseyn völlig eins sind, und einen einzigen Menschen begründen; so folgt daraus unwidersprechlich, daß der Mensch von seinem Ich und Bewußtseyn nicht verschieden und trennbar gedacht werden kann. Dazu kommt noch der kleine Umstand, daß der Mensch sich weder selbst setzt, noch so setzt, wie er ist, sondern daß er von irgend Etwas, das größer und weiser seyn muß, als der Mensch, so gemacht worden ist, wie er ist, d. h. auf die Art, daß durch Verbindung von einem Körper und einer Seele ein Ge-

schöpf, ein Mensch herauskommt. Wäre es nicht sonderbar, wenn dieses Etwas zwey Substanzen kombinirt hätte, wovon jede für sich isolirt ein eignes Geschöpf formiren könnte? — Der Mensch ist in der Natur nicht getrennt, er kann sich selbst auch nicht in zwey Hälften zertheilen, wie er's auch versucht, und wird also wohl durch das alles, was in ihm ist, nur ein Wesen, ein Ding seyn können! —

Kann der Mensch wissen, was er ist? und wie und wodurch kann er diels wissen?

Auch diese Fragen, deren Entscheidung wichtig ist, lassen sich leicht auflösen, wenn man nur etwas in der Psychologie vorgedrungen ist. Es wäre ungereimt, wenn man auf der einen Seite etwas vom Menschen vorgeben, und auf der andern Seite gleichwohl sagen wollte: Diels läßt sich vom Menschen nicht wissen, diels kann nicht von ihm erfahren werden. Eben darum könnte auch jenes Vorgegebene weder gewußt, noch vorgegeben werden. — Alles, was vom Menschen gesagt wird, das muß sich von ihm auch wissen lassen, sonst wäre nichts von ihm behauptet worden, auch wenn man ganze Bücher deshalb geschrieben hätte. Der Mensch muß wissen können, was er ist, sonst wüßte

er eben nicht, daß er Mensch oder dieses Ding ist, das sich von allen andern so und so unterscheidet. Was der Mensch von sich weiß und wissen kann, das ist er und weiter nichts; und was er nicht von sich wissen kann, das ist er auch nicht, eben weil ihm unbekannt ist, ob ihm so etwas zukömmt, oder nicht. Wer will die Behauptung streitig machen: „daß alles, was man an einem Ding nicht wahrnehmen, von ihm auch nicht wissen kann, von ihm auch nicht zu behaupten ist?“ Da überdiß unser ganzes Denken, Reflektiren von unsern Empfindungen, Erfahrungen, Anschauungen ganz und gar abhängig ist, und seyn muß, wenn es rechter Art ist, und nicht vielmehr phantaisiren, träumen, vernünfteln, heißen soll, so kann deswegen vom Menschen auch nichts anders und nichts mehr gedacht werden, als was sich von ihm wissen und erfahren läßt. Der Einwurf, der Mensch an sich, oder der gedachte, mit dem Licht des reinen Verstandes beleuchtete Mensch, ist anders, enthält mehr, als der blos in der Erfahrung wahrgenommene, kann wohl nicht im Ernst gemacht werden. Wenn nun aber der Mensch wenig ist, nicht groß und geistig genug herauskommt, indem er blos nach unsern Empfindungen und Erfahrungen

bestimmt wird? Wenn nun mehr durch Hülfe der Phantasie und der Spekulation zu ihm — und in ihn hineingesezt werden kann? Warum soll denn der Mensch mehr seyn, als er sich bey unserm Gefühl und unserer Erfahrung angiebt? Warum soll denn das der Mensch nicht seyn, was er einmal ist? Warum soll er schlechterdings zu etwas Anderm, oder Höherm phantasirt werden? Und warum will nicht Jeder für sich, oder für seine Person phantasieren, wie er will, aber dabey gestehen, das diess der Mensch in und nach individuellen Phantasien ist, nur nicht in der Natur, in der Erfahrung? Man bilde sich doch immerhin den Menschen, wie es gefällt, verlange aber nicht von andern, zu glauben, das diess der gegebene Mensch ist, das man das von ihm auch wisse, was in dergleichen Gebilden über ihn spekulirt wird. — Ueberhaupt ist immer zu unterscheiden: phantasieren und denken, wissen, und erkennen, künfteln und spekuliren. Phantasieren, künfteln, spekuliren findet nur in der Sphäre der Möglichkeiten statt, und bey allem, was nicht unser — und in unserer Sinneswelt ist. Denken hingegen ist nur da möglich, wo etwas gewußt und erkannt werden kann, und blos über das Erkenn- und Wißbare läßt sich

denken. — Was der Mensch nach der Phantastie seyn soll, das kommt hier wie bey jeder ächten Untersuchung über den Menschen in keine Betrachtung, und es darf auch nicht zu Einwendungen angewandt werden. —

„Der Mensch kann also wissen, was er ist, er ist blos insofern Mensch und dieser Mensch; und was er nicht von sich weifs, das ist er nicht.“

Wie und wodurch kann nun der Mensch wissen, was er ist? Der eine Theil dieser Frage, wodurch der Mensch wissen kann, was er ist, kann so beantwortet werden: Der Mensch kann nur in zweyerley Hinsicht von sich selbst etwas wissen, in Beziehung auf sein Aeusseres oder Körperliches, und in Beziehung auf sein Inneres oder Geistiges. Von beiden erfährt er alles, was davon zu erfahren ist, mittelbar und unmittelbar. Ienes durch alle andere ausser ihm befindliche Dinge oder Gegenstände; dieses durch sich selbst. Wie und womit weifs nun der Mensch, was er ist? Auf die nämliche Art, und mit den nämlichen Werkzeugen, wie und womit er sich Kenntnifs von andern Dingen verschafft. Der Mensch ist ein Ding, wie andere Dinge, nur von ihnen mehr oder weniger verschieden, und steht auch deswegen

mit allen Dingen dieser Welt in Zusammenhang und wechselseitiger Einwirkung; er, als reelles Ding, wirkt auf sie; sie, als reelle Dinge, wirken auf ihn. Die nämlichen Sinne, die den Menschen über andere Dinge, über ihre Form, Gestalt, Beschaffenheit, ihren abwechselnden Zustand u. s. w. unterrichten, die unterrichten ihn auch von sich selbst in allen diesen und andern Stücken. Er sieht und erfährt, daß die Dinge außer ihm so — so — so sind, er nimmt ihre Verschiedenheiten in Vergleichung mit sich und in Beziehung auf sich wahr. Er sieht und erfährt aber auch, daß er ein solches Ding ist, ein Ding von der Körperkonstitution und Organisation, von der äußern Form und Gestalt, von der Lebensart, mit dem Wechsel der Zustände, mit den Kraftäußerungen u. s. w. und bemerkt deutlich, durch die Anschauungen von sich selbst und von andern Dingen der mit ihm verschwisterten Gattung, seine Verschiedenheiten von allen andern Wesen mittelst Vergleichen mit ihnen und Beziehungen auf dieselben. — So erfährt der Mensch durch sein Aeufseres mittelbar und unmittelbar, was er in Beziehung auf sein Körperliches ist, was er davon weiß und wissen kann. Diefes ist das Leichteste bey dieser Untersuchung. Das Andere, wie der

Mensch in Bezug auf sein Inneres weifs, was er in dieser Betrachtung ist, fällt schwerer. Mit demselben Verstand, womit der Mensch das Innere bey andern Dingen ausser ihm erforscht, mit dem nämlichen durchdringt er auch sein eignes Innere; mit derselben Vernunft, womit er über die Erscheinungen in der Aussenwelt denkt, mit der nämlichen denkt er auch über die Erscheinungen, welche sein Inneres erfüllen. Das eigene Innere kann der Mensch wieder theils mittelbar und unmittelbar, theils in Beziehung auf sich selbst und in Beziehung auf andere Aussen- dinge kennen lernen, wie vorher seinen Körper. Der Mensch empfindet, fühlt, weifs was er für Anlagen, Kräfte, Eigenschaften, Begierden, Neigungen u. s. w. besitzt, wie er wirkt, wie er denkt, wie sein Verstand reflektirt, wie seine Phantasie bildet, wie sein Gedächtnifs wiederholt, wie sein Bewusstseyn alles aufbewahrt, was mit ihm sich ereignet. Da diess alles nur mittelst des Körpers, nicht mittelst des Geistes selbst, wahrgenommen werden kann, indem die Seele den Körper blos wie ihr Instrument behandelt, und jede ihrer Funktionen bey dem Körper Eindrücke und Bewegungen veranlafst, welche die Seele genau kennt, und der Mensch durch sie und seinen Kör-

per; da ferner alles Geistige bey den Aussen-
dingen sich gleichfalls, wie bey ihm durch
das Körperliche und durch die Erscheinun-
gen, welche sich da zeigen, zu erkennen
giebt: so kann er durch diese Erfahrungen
mittelbar, so wie durch jene unmittelbar wis-
sen, was und wie sein Inneres beschaffen ist.
Der Mensch sieht, beobachtet, wie andere
Menschen sich äußern, sich bey diesen oder
jenen Vorfällen bewegen; er hört oder
liest, was sie denken, empfinden, glauben;
er empfindet, wie sie auf ihn einwirken, wie
sie ihm bey mancherley Gelegenheiten begeg-
nen. Eben diess kann er erfahren, wenn er
seine Aufmerksamkeit auf die Thierwelt, und
selbst auf die leblosen Dinge hinrichtet. Der
Mensch sieht und hört, was da vorgeht, was
da für Wirkungen, Bewegungen, Aeufserun-
gen in bestimmten Fällen erfolgen; er kann
erfahren, wie sie theils unter- und aufeinan-
der; theils auf ihn selbst wirken, wenn er
sich ihnen nahen und die Kräfte in densel-
ben aufregen will; er kann erfahren, ob
Wirkungen geschehen, oder nicht, welche,
und wo die Sphäre des Geistigen und Beseel-
ten sich endet. Durch dieses alles kann er
das Innere bey andern Menschen und Thie-
ren gleichsam sich auföffnen, indem er vom
Körperlichen und von den da sich zeigenden

Erscheinungen unfehlbar aufs Innere schließt, und es auf diese Weise nach seinem Umfang, Kräften, Anlagen, Eigenschaften kennen lernt. Bezieht er sein Inneres und die Kenntniss davon auf das Innere anderer Dinge, und dieses wieder auf das feinige: so wird er im Stand seyn, alle Verschiedenheiten, Abweichungen, die Grade der Vollkommenheit und die Arten der Beschaffenheit in der Hauptsache anzugeben, und so — sich theils eine bestimmte, oder doch immer bestimmbare, theils eine relative Kenntniss von seinem Innern zu verschaffen. — Wenn z. B. ein Instrument erprobt und erkannt werden soll: so wird nicht eigentlich darnach gefragt, ob es alt, oder neu u. s. w. sey, sondern ob es gut geht, ob sich's gut darauf spielt, und wie es beschaffen ist; kurz zu reden, was und wie es ist. Darauf kommt auch wenig oder nichts an, wie lang es schon Dienste gethan hat; aber alles darauf, was und wie es thut, was und wie es ist. Fällt dieß gut aus, nun so kann, unter den erforderlichen Bedingungen ganze Menschenalter hindurch das Ding ge- und verbraucht werden, ohne dafs es jedoch deswegen mehr wird, als es gleich anfangs war. Dieß Gleichniss soll als eine Erinnerung gegen die gerichtet seyn, die aus Umständen, Erschei-

nungen, Ursachen, die menschliche Seele zu hoch und zu gut beurtheilen, da doch dieß alles, was sie dazu verleitet, dabey in gar keine Betrachtung kommen kann und darf. Wie alt eine menschliche Seele sey, was sie alles schon gethan, gedacht hat, das hat keine Stelle beym Urtheil über sie. Auch darf ihr Werth nicht darnach bestimmt werden, was sich etwa an einzelnen, vorzüglichen und eine Ausnahme vom Gewöhnlichen machenden Seelen antreffen läßt; denn da würden bloß diese Geister im Superlativo wieder superlativisch beurtheilt, und alle andern darnach nur taxirt werden. Auf das, was gewöhnlich und in der Regel ist, kommt hier gleichfalls alles an, obgleich die Rede von den Seelen der Menschen und ihrer Werthbestimmung ist; so wie auf die Frage: Was ist sie? Was thut sie? Was sie ist, ist sie immer; was sie einmal thut, kann sie immer thun, wenn die nöthigen Bedingungen dazu vorhanden sind. Wir dürfen es hier nur ungefähr so machen, wie z. B. bey Musikern und andern, die sich hören lassen, wo wir sie gleich beurtheilen, gleich sagen, wer sie sind, wenn sie in einigen Stücken gezeigt haben, was und wie sie spielen! Aber man bedenke wohl, was für ein feines Vorurtheil, für ein fast unmerkbarer

Irrthum sich da einschleicht, wenn z. B. Iemand über den menschlichen Geist nachdenkt, seine Grölse und Vortreflichkeit ausdrücken will, der schon seit zwanzig oder dreyßig Jahren denkt, eine Menge Schriften aufgestellt, und manches Räthsel und Problem mit seinem Verstand vor das Tageslicht gebracht hat. Das Alter, die Thaten, die Schicksale seiner Seele werden gewifs bey dieser Spekulation und Würdigung nicht fern bleiben, wie sie es eigentlich sollten. Doch wozu das? Es sollte nur ein Wink seyn, eine parabolisch hingeworfene Bemerkung im Vorbeygang. — Izt weiter und folgendermassen:

Der Mensch besteht aus Kräften, die sich äußern müssen, wenn man wissen soll, theils dafs sie da sind, theils was sie sind. Es wäre möglich, dafs es tausend todte, tausend blinde Vermögen in uns geben könnte, von denen wir aber nichts wüßten, weil wir mittelst ihrer Wirkungen nichts von ihnen erführen. Allein so etwas zu behaupten, wäre unphilosophisch. Was wir bey und in uns nicht verspüren, das ist nicht da. Ein Vermögen muß Kraft werden und sich zeigen, sonst ist es eben kein Vermögen, weil es nichts vermag, welches doch nach der Natur desselben geschehen müßte. —

Auch das Geistige im Menschen, die Seele, kann nicht, als solche, wahrgenommen, oder wohl gar angeschaut werden; denn da sie ein Aggregat von Vermögen und Kräften ist, in, mit und durch dieselben erst zu Stand kommt, und wir diese Vermögen und Kräfte bloß unter dem Ausdruck Seele, Geist zusammenfallen, um sie uns im Ganzen und als ein Ganzes vorzustellen, wie wir dies bey den äußern Dingen gewohnt sind: so kann das, was wir Seele nennen, nur durch die einzelnen Wirkungen und Kraftäußerungen derselben von uns einzeln wahrgenommen und erkannt werden. — Wo nimmt der Mensch das wahr? Da wir wissen müssen, sowohl daß wir eine Seele haben, als auch was und wie sie beschaffen ist, und wir dieses auch wissen; da wir ferner ebenfalls wissen, daß Außendinge da sind, und was sie sind, wir also noch von weit mehrern Dingen eine Wissenschaft besitzen, als von unserer Seele; da endlich alles, was wir wissen, uns bloß durch Empfindungen, oder Eindrücke, die wir fühlen, gegeben wird: so muß es einen Ort gleichsam, einen Punkt im Menschen geben, wo alle Empfindungen, wo alles unser Wissen und Erkenntniß zusammenfließt. Dies ist nichts
anders

anders, als das Bewußtseyn. Durch Hülfe und Kenntniß des Bewußtseyns muß sich daher bestimmen lassen, was der Mensch in Absicht auf sein Inneres ist, oder was das Geistige in ihm ist und seyn kann. Denn was nicht in unser Bewußtseyn kommt, das ist weder in uns, noch etwas für uns. Was in unserm Bewußtseyn nicht von dem Geist des Menschen angetroffen wird, oder doch kann, das läßt sich nirgends von ihm finden, das ist nichts für uns, weil es nichts von und für den Geist ist. Es muß also hier der wichtige Satz aufgestellt werden:

Was wir vermittelst des Bewußtseyns von unserer Seele wissen, oder es doch können, das ist sie; und was wir nicht auf diesem Wege von ihr erfahren und erfahren können, das ist sie nicht, eben weil wir es nicht von ihr wissen, und uns desselben nicht davon bewußt sind.

Gegen diesen Satz läßt sich schwerlich etwas einwenden, weil weiter nichts von der Seele aufgezeigt werden kann, als was im Bewußtseyn von ihr vorkommt. Phantasiren und grübeln kann dabey jeder über die Seele, wie und so lang es ihm beliebt; nur muß man sich immer, wie überall bey

dergleichen Spekulationen, bescheiden, daß es bloß personellsubjektive Gebilde sind, wovon wir in der Natur und Erfahrung nichts wissen und erfahren. — Da aber alles im Bewußtseyn sich vorfinden muß, was von der Seele herrührt, indem sie aus lauter Kräften zusammengesetzt ist, und diese sich in ihrem Organ, im Körper äußern müssen, und sie weiter keine Vermögen haben kann, als die sie durch Wirkungen zu Tage legt: so folgt, daß das Bewußtseyn, und das, was da von der Seele anständig wird, völlig hinreicht, um auszusagen, was der Mensch in Anbetracht seines Innern ist. Da endlich der Mensch in einer Welt voll Dinge lebt, die alle auf ihn einwirken, ihn reitzen, beschäftigen; da er auf sie zurückwirkt, und also gleichsam aus Aktivität und Passivität, oder aus Thun und Leiden besteht; von dieser Verbindung der Dinge aber Niemand darzuthun vermag, daß sie die rechte nicht ist, entweder für die Dinge selbst, oder für den Menschen; weiter Niemand zeigen kann, daß die Dinge nicht recht auf den Menschen einwirken, oder er auf sie nicht richtig und gehörig einhandelt: so muß daraus folgen, daß der Mensch in dieser Verbindung der Dinge alles ist und wird, was er darinn seyn und werden kann, und daß sein ganzer

Geist mit allen Kräften desselben darinn in Bewegung und Thätigkeit gebracht werde. Was der Mensch in einer andern Verbindung der Dinge in Bezug auf seinen Geist ist, das wissen wir nicht, das brauchen wir auch hier nicht zu wissen. Was er in dieser itzigen Lage ist, wissen wir mittelst des Bewusstseyns, und da er gegenwärtig alles ist, was er ist, wir auch dieß alles davon wissen und erfahren können: so folgt zuletzt, daß der Mensch mittelst seines Bewusstseyns alles weiß und wissen kann, was er ist. — Alles kommt an auf das, was wirklich ist, und sich zeigt; denn von weiter wissen wir nichts, und das Mögliche kann nur geträumt werden. Ueberhaupt hat die Phantasie der Erfahrung nichts an. — Der Mensch muß demnach

Erstlich sehen, was in seinem Bewusstseyn da liegt; er muß wissen, was er sich bewußt ist und bewußt wird, das von seinem Geistigen und der Beschaffenheit desselben Zeugniß giebt.

Zweytens, er muß überdenken, was er mit seinem Geist, oder was sein Geist alles thut und vermag.

Drittens, er muß Achtung geben, was andere Dinge durch ihre Einwirkungen auf

ihn in seinem Geistigen veranlassen, und was dann darinn vorgeht.

Auf diesen Wegen will der Mensch im Stande seyn, anzugeben, was er in geistiger Hinsicht ist, und wie sein Inneres der natürlichen Beschaffenheit nach aussieht. Es kann ihm wenig dabey entgehen, weil er alles empfinden und fühlen muß, was in und von seinem Geist ist; er darf nur immer bey guter Aufmerksamkeit und Besonnenheit sich halten, um wahrzunehmen, was er empfindet, und über das Empfundene richtig reflektiren, d. h. denken. Ist ihm diese Kenntniß der Maasstab, womit er andere Dinge ausser ihm in geistiger Hinsicht mißt, indem er sich auf sie bezieht, sie auf sich, und beide miteinander vergleicht: so muß er dadurch auch erfahren, wie andere Dinge, Menschen und Thiere in Ansehung ihres Innern beschaffen sind. Seine Kenntniß wird so allgemeiner, sicherer und fester. — Weiter zu gehen, ist hier nicht nothwendig; diess gehört in die Psychologie. Hier sollte nur gezeigt werden, daß und wie der Mensch weiß und wissen kann, was er ist.

Was ist denn nun der Mensch? Der Mensch ist ein körperlich-geistiges Wesen, das von Dingen seines Gleichen in

und zu einer gewissen Zeit im Kleinen blos mit menschlicher Form und Gestalt, oder mit menschlichen Vermögen zur Welt gebracht wird. Er wächst körperlich und geistig bis zu einem bestimmten Grad empor; empfindet andere Dinge aufser ihm, mehr oder minder ihm ähnlich; empfindet sich selbst, weifs von allen diesen Empfindungen, ist sich derselben bewußt, erinnert sich derselben wieder, und vergegenwärtigt sich selbst die Wechsel, die Veränderungen seines Lebens und der Außendinge, die damit im Zusammenhange stehen. Er ist bald thätig, bald leidend. Ienes, wenn er denkt und aufser sich wirkt; dieses, wenn er empfindet und Einwirkungen von aufsenher erhält; er ist theils für sich selbst, theils für andere Dinge da; er ist von ihnen — sie von ihm abhängig, sie thun für ihn, er für sie, sie benutzen ihn, er sie, er giebt, sie nehmen, sie geben, er nimmt; er entstand von Menschen, von ihm gehen Menschen aus; er fängt an zu leben, er hört auf zu leben, und sein Lebensanfang und sein Lebensbeschluß sind einander in mehrern Hinsichten ähnlich.

Nunmehr wird bestimmt werden können, was obiger Satz: Ich bin Ich heist und heißen kann, wenn vorher nur noch folgende Thatfachen über den Menschen, als

Resultate aus der vorigen Betrachtung, angemerkt seyn werden :

- 1) Der Mensch beginnt nicht gleich als solcher seine Existenz in dieser Welt, sondern er wird erst Mensch durch die Außendinge oder durch ihre Eindrücke und Reflexionen darüber, die er auf sich zurückführt.
- 2) Das Bewußtseyn, das Ich, der Geist im Menschen bildet sich erst allmählig zu dem, was er ist und wird.
- 3) Der Mensch, d. h. sein Ich, sein Geist und alles ist zu verschiedenen Zeiten seines Lebens verschieden; vor seiner völligen Entwicklung anders, als nach derselben; im Alter anders als in jüngern Jahren; als Vater anders, als im ehelosen Zustand.
- 4) Alles, was der Mensch von sich weiß, wissen kann und soll, das muß er aus seinem Bewußtseyn herausholen; was da von ihm nicht vorkommt, oder vorkommen kann, das ist er nicht, das kann von ihm nimmer ausgesagt werden.
- 5) Der Mensch will nicht mehr seyn, und kann nicht mehr seyn wollen, als Mensch, sobald er sich und die Dinge, zu deren Gesellschaft er gehört, kennen lernt.

- 6) Der Mensch weiß wohl allenfalls, was man ist und seyn könnte, wenn man weniger, als Mensch wäre; aber er weiß nicht, was man ist, wenn man mehr, als Mensch wäre.
- 7) So wie der Mensch durch Materie und deren Organisation, oder durch mancherley geistige und körperliche Kräfte entsteht: eben so zeigt sich die Existenz oder das Leben des Menschen durch eine Reihe von Veränderungen und Erscheinungen, die unter seinen Augen mit ihm vorgehen.
- 8) So wie der Fluß nicht verschieden ist von dem unter mancherley Verschiedenheiten, Veränderungen, Krümmungen hinlaufenden Wasser, sondern durch diess alles erst dieser Fluß ist, und ganz in diesen Erscheinungen steckt: eben so ist der Mensch nicht verschieden, auch nicht verschieden zu denken, von den vielerley Modifikationen, Abwechselungen, Verschiedenheiten, die bey und an ihm im Lauf seiner Existenz sich zeigen, indem er durch diess alles erst dieser Mensch ist, und immer ganz in diese Erscheinungen mit eingemischt ist, nur daß er sich dabey selbst hat, und sich niemals bis zum Tod verliert.

Es giebt Leute, die sonst gut und hell denken können, nur über den Menschen nicht, der sie überhaupt nicht sonderlich interessirt, weil sie Menschen sind, und wohl wissen müssen, was der Mensch ist. Daher giebt es so viele seltsame Ideen vom Menschen, indem man sich z. B. über den Menschen eine Art von Engel denkt, die immer einerley und ganz unverändert bleibt, und gleichsam den Veränderungen, Erscheinungen, Wechselungen, die in der niedern menschlichen Natur vorkommen, zusieht. Eben diesen Engel läßt man sagen: Ich bin Ich! Das Ding, das wir Mensch nennen, steckt selbst immer in allen Erscheinungen, Veränderungen, Modifikationen, die damit vorgehen; es wird selbst ganz dadurch modificirt, geändert, gerichtet, und bleibt nicht ruhig, sondern es kommt vielmehr aus jeder Veränderung so oder so modificirt, so oder so gestimmt, gerichtet, gereizt gleichsam wieder heraus. Nur verliert sich in diesem Spiel der Erscheinungen nicht, sondern er erhält in, mit und unter allen Veränderungen sein Bewußtseyn, das die Reihe aller mit dem Menschen vorgegangenen Begebenheiten aufbewahrt. Denkt euch einen Fluß, und gebt ihm, nach der Art mancher Dichter, eine Seele, ein Bewußtseyn. Er wüßte also, daß er ein Fluß

oder dieser Fluß ist. Immer fortströmend, immer in der Veränderung stehend bleibt er doch dieser Fluß, nur so und so modifizirt. Immer fortlaufend, bey dieser Gegend angelangt, da stärker, hier schwächer fließend, ist er sich doch bewußt, daß er immer derselbe Fluß ist, und unter allen Veränderungen auch immer derselbe Fluß bleibt. — Denkt euch dieses Spiel bis zum Ende des Flusses, bis dahin, wo er sich verliert, wo er von dem allé Ströme verschlingenden Meer aufgenommen wird, laßt ihn etwa vorher noch einmal seinen ganzen Lauf beschauen, alle Veränderungen, Biegungen, Ab- und Zunehmen, Eindämmungen, Tiefen, Flächen desselben u. s. w. betrachten, und ihr habt ein Bild vom Menschen und seiner Existenz, und fast alles, was sich über ihn im Allgemeinen ausdenken läßt. — Der Mensch wechselt selbst ab, er erscheint selbst verschieden, und ist in, bey, unter und nach allem Wechsel und verschiedenen Erscheinen doch immer Mensch, nur jedesmal anders modifizirt. — Dieß scheint natürlich und einleuchtend. Wer bey dieser Darstellung der Sache Paradoxie, Geheimniß, Schwierigkeit, Verblichenheit findet, der muß noch wenig über den Menschen gedacht haben. —

9) Der Mensch ist nicht Mensch überhaupt oder schlechthin und absolut, sondern er ist dieser bestimmte, gegebene, von wechselseitigen Relationen abhängende, geistig und körperlich immer anders modifizierte, durch lauter Bedingungen gewordene, durch lauter Bedingungen bestehende so beschaffene Mensch.

Sind das Thatfachen; so kann man nunmehr fragen: Was heisst der Satz: Ich bin Ich? Ich schlechthin bin Ich schlechthin — kann er nicht heissen; denn Ich und Mensch ist einerley. Der Mensch ist nicht schlechthin oder unbedingt und unmodifizirt; was er aber nicht ist, das lässt sich von ihm auch nicht sagen. Was bedeutet das: Ich rein gedachtes Ich bin Ich rein gedachtes Ich? Mit deutlicheren Worten heisst das: Ich rein gedachter Mensch bin Ich rein gedachter Mensch. Hier fragt sich: Ist der rein gedachte Mensch so viel, als der in der Empfindung, Erfahrung, oder im Bewusstseyn wahrgenommene Mensch, oder nicht? Ja. Dann bedeutet es: Ich Mensch bin Mensch, bin dieser so beschaffene Mensch. — Damit ist nichts Neues und kaum Etwas gesagt. Nein. Da hat es gar keinen Sinn, weil

es keinen andern Menschen giebt, als den empfundenen und in der Erfahrung erkannten. Der Phantasiemensch gehört nicht hierher, sondern in metaphysische Gedichte, er steckt blos in der individuellen Einbildungskraft, wo man das, was sie macht und schafft, auch am besten verstehen wird, ohne daß man dazu der Deutung Anderer nöthig hat. — Die Formel: ich bin ich — kann demnach nichts mehr und nichts weniger bedeuten, als: Ich dieser Mensch bin dieser Mensch, oder: ich dieser Mensch bin. Dieß ist sonach die alte ewige Thatfache, die man bisher gewöhnlich mit den Worten ausdrückte: Ich bin, und von der Manche mit Recht beym Philosophiren und beym philosophischen Bau ausgingen; aber freylich nur dann mit Recht, wenn die davon ausgehende Philosophie keine kritische, reine oder transcendente a priori war, wie die gegenwärtigen Philosophien. — Daß Fichte bey seiner etwas tiefer aufgegriffenen und ganz ab ovo anfangenden Modifikation der Kantischen Philosophie von diesem Satz oder Faktum ausgieng: ich bin, oder ich bin ich, wundert einen sehr, und es ist kaum zu begreifen, wie dieses empirische Faktum einer reinen transcendentalen Philosophie a priori, deren Sätze und Prinzipie

nicht aus der Empirie genommen werden sollen und können, zur Grundlage, zum Eckstein dienen mag. — Dafs also die Formel: ich bin, oder ich bin ich; oder ich dieses Ding bin dieses Ding, in welchen letztern Fällen das wiederholt wird, was man beym erstmaligen Nennen Ich unter diesem Ich denkt, bloß versichert, dafs dieses gedachte Ich dieses gedachte Ich auch wirklich sey — welches ziemlich überflüssig ist; dafs diese Formel etwas Empirisches ausdrückt, das muß itzt kürzlich erwiesen werden.

Erstlich, wenn der Mensch spricht, Er ist, oder Er ist Er: so kann er, wollte er's gleich, dadurch nichts weiter ausdrücken, als das, was er wirklich ist, als das, was er von sich selbst weiß und denkt. Da Denken und Wissen aber von Empfinden und Erkennen abhängt, wir nur in der ganzen Welt zweyerley empfinden und erkennen können, uns selbst und andere Dinge, d. h. die Einwirkungen von andern Dingen und von dem Geistigen in uns, und diese Einwirkungen oder Anschauungen und Empfindungen uns erst zu erkennen geben, ob und was für Gegenstände außer uns, ob und was wir selbst sind; diess alles aber

blos in und durch Erfahrung geschieht: so folgt, daß die Aussage jedes Menschen „Er ist Er“ eine empirische ist, d. h. ohne Sinne und Empfindungen nicht ausgesagt werden kann. Doch deutlicher

Zweytens, daß ich bin, und daß ich dieses Ich bin, und kein anderes, ist ein bloßes empirisches, oder auch historisches Faktum. Denn ich war einmal nicht, und in meinem Bewußtseyn liegen leserlich die Begebenheiten und die Zeiten verzeichnet, wo ich zu seyn anfieng und das unter vielen und mancherley Modifikationen wurde, was ich izt bin. Ich weiß nicht einmal, warum ich gerade ich wurde, warum ich ein solches Ich wurde, und kein anderes, da ich wahrnehme, daß noch anders beschaffne Ich außer mir existiren. Da ich nun einmal nicht war, einmal nicht wußte, daß und was ich sey; da ich selbst laut aller Erfahrung und laut allen izt von mir mit Kindern zu machenden Versuchen kaum wußte, ob ich existire, geschweige denn, als was ich existire, ob ich schon meinen Anfängen nach, auf dieser Welt mich befand, „wie erfuhr ich denn, daß ich bin, und daß ich dieses Ding bin? Dies muß also erfahren wer-

den? Allerdings. Wenn ich erfahren muß, daß ich bin, und als solches Ich existire: so wird die ganze Sache hiemit als abgethan angesehen werden können. Wie erfahr' ich's denn? Wodurch? Durch mich selbst nicht. Da müßte ich schon als Ich, als dieses Ich auf die Welt kommen, müßte schon thätige Denk- und Bewußtseynskraft mitbringen, müßte mich innerlich und äußerlich anschauen, müßte andere Dinge als solche erkennen, und sie von mir, und ich mich von ihnen unterscheiden können, wovon aber weder ich, noch sonst Jemand etwas weiß. Weil aber gleichwohl dieß die einzigen Mittel sind, zur Erkenntnis und zum Bewußtseyn von mir zu gelangen, sie mir, wie gesagt, beym Eintritt in diese Periode der Existenz ganz fehlen: wie werden mir denn diese Mittel zu Theil, wie lern' ich mich selbst kennen? Etwa dadurch, daß ich selbst Bewußtseyn, Denken, Erkennen in mir schaffe und anfange? Nein, dadurch, daß das alles in mir erregt und angefacht wird. Aber da wird es andere, mir ähnliche Dinge ohne mich geben müssen, unter welchen ich mich befinde, und die durch die Rührungen, Eindrücke, Sensationen, die von denselben in mich eingehen, die Vermögen wach und le-

bendig machen, die in mir liegen. Wenn nun auf diese Art Bewußtseyns-Erkenntniß, Denkkraft u. s. w. bey mir sich äußert, und ich mittelst derselben zum Gefühl von mir selbst und von meiner Beschaffenheit fortgehe, wobey mir noch andere Dinge außer mir und die Erkenntniß von ihnen zu Hülfe kommen müssen: so erfahre ich demnach nicht durch mich selbst, sondern durch andere Dinge, „ob ich bin, wie und was ich bin. Ist diess richtig, und läßt es sich aufs schärfste demonstrieren: so ist der Satz: ich bin, oder ich bin ich, ein empirischer, und gewissermaßen ein relativer und hypothetischer. Der Mensch hängt in körperlicher und geistiger Hinsicht ganz von andern Menschen ab; ohne andere Menschen kann er nicht zur Existenz gebracht werden, weil er's selbst nicht vermag, indem er vor seiner Zengung nichts ist, und ein Nichts kann nichts thun. Ohne andere Menschen kann er auch keinen Geist, kein Bewußtseyn, keine Denkkraft haben, weil er nicht damit auf die Welt kommt, oder siehs nicht selbst einhauchen kann, indem er erst Mensch werden muß, und als noch nicht Mensch geworden weder Mensch seyn, noch sich selbst das mittheilen kann, was zum Menschen gehört und ihn ausmacht. — Der

Mensch weiß folglich a priori nichts von sich, sondern er lernt sich selbst, wie alles Andere, aus Erfahrung kennen, wie gleich weiter erörtert werden soll.

Man stellt sich mittelst der produktiven Einbildungskraft, so gut es gehen will, einen Menschen vor, der von weiter im mindesten nichts wissend in einem Raum voll Nebel und Dunkel herumgeht, der nichts erfährt, nichts sieht, nichts hört, nichts empfindet, nichts für sich bedarf. Wird dieses Ding wissen, daß es Mensch ist, oder was es ist? Kaum, daß es ist. Wird es wissen, wie und woher es entstand? Wie der Anfang seiner Existenz beschaffen war? Dieß ist unmöglich. Wird es wissen, ob es wieder verschwindet? Wie es damit zugeht? Wird es ein Bewußtseyn haben, und sich Veränderungen, Modifikationen und Erfahrungen bewußt werden, die es erlebte? Wird es von Zeit und Raum, von Nothwendig und Zufällig, von Ganzen, von Theilen u. s. w. etwas wissen? Dieß alles ist unmöglich. — Aber nun laßt auf einmal die Welt um dieses Ding herumseyn, wie es izt mit uns der Fall ist; laßt es andere ihm ähnliche Dinge sehen, laßt es sehen, wie dergleichen Dinge entstehen und wieder vergehen; laßt es Ein-
drücke

drücke von andern Dingen erhalten, es dadurch zum Denken und Bewußtseyn bringen; laßt es sich selbst empfinden durch andere Menschen dazu veranlaßt; laßt es das Ganze, das Lufterelement, worinn alle Dinge sind, unter einem Namen, etwa Raum, und das Ganze, die Folge der Veränderungen und Wechsel, die es bey sich und bey andern Dingen entdeckt, unter dem Ausdruck Zeit zusammenfassen: und es wird nun Vorstellungen und Bilder von allen diesen und andern Dingen sich entwerfen. Diess bewirkt aber blos seine Empfindung und Erfahrung nebst dem Vermögen sie zu verstehen und darüber zu reflektiren, welches wieder von den Außendingen und ihrem Daseyn ganz abhängt. —

Drittens, da der Mensch nach Seel und Leib sowohl bey seinem Anfang, als auch in der Fortdauer seiner Existenz von andern Dingen außer ihm abhängt, da er sich selbst und seinen Körper durch sich selbst und diesen seinen Körper nicht erhalten kann; da er sein Geistiges weder kennen, noch gebrauchen kann, wenn es nichts anders außer ihm gäbe, wo und auf welches einhandelnd er erst beweist, was er ist, und dabey seine Kräfte durch Gebrauch und Uebung erst erkennt; da er nothfolglich ohne

andere Dinge in jeder Rücksicht nichts ist, diese Dinge durch Einwirken ihn aber beständig modifiziren, bestimmen, richten, verändern, reitzen: so muß er, d. h. sein Ich steten Veränderungen und Modifikationen unterworfen seyn. Eben diess bringt auch der Ursprung des Menschen, seine Entwicklung des Körpers und des Geistes, sein Lebensbestand, seine große Abhängigkeit von andern Dingen, seine Sphäre und die Verbindungen und die Verhältnisse, die darinn nothwendig sind, sein Alter und die Schwäche und die Abnahme der Körpers- und der Geisteskräfte nicht anders mit sich. Da nun der Mensch selbst unter allen diesen mancherley Zuständen und Aenderungen mit begriffen ist: so hat sein Ausspruch: Ich bin Ich, immer eine andere Bedeutung und Bestimmung, und schließt die Modifikationen sämmtlich mit ein, deren er sich bewußt ist, die mit ihm von Zeit zu Zeit vorgehen und vorgegangen sind. Wäre der Mensch schlechthin und unbedingt, was er ist, da gieng es an, da hätte der Satz: ich bin ich, er möchte ihn in der Jugend, oder im Alter, oder zu jeder Zeit aussprechen, immer dieselbe Bedeutung, und Ich bedeutete immer dasselbe Wesen. So aber ist diess unmöglich. Denn der Mensch, wenn er sagt: ich bin ich, muß doch schlech-

terdings immer das im Sinn dabey haben, immer das dabey denken, was er izt wirklich ist, als was er sich izt empfindet. Da nun diefs verschieden ist nach den verschiedenen Perioden seines Lebens und den mancherley ihm begegnenden Modifikationen, da es diese Verschiedenheiten in der Empfindung und Erfahrung wahrnimmt, dadurch aber die jedesmalige Erkenntniß von seinem Ich erhält, und zu Stand kommt: so ist der Satz: Ich bin Ich, so oft er auch gesetzt, und wie er auch gedeutet wird, ein ächt empirischer. — „Der Mensch ist nicht gleich Mensch, er wird erst ein vernünftiges Ich; diefs sowohl, als das Bewußtseyn, daß er dieses Ich, dieser Mensch ist, hängt von lauter empirischen Bedingungen ab; durch Veränderung ist er geworden, durch Veränderung erhält er sich, indem er mit andern Dingen verkettet ist, die ihn immer modificiren; diefs alles ist wieder empirisch bedingt, wiefern es geschieht, und wiefern er weiß, daß es mit ihm geschieht, oder geschehen ist; demnach ist alle Kenntniß des Menschen von sich selbst anfangs und immer empirisch.“

Alle Ausdrücke und Formeln über und von dem Menschen bestättigen auch, daß man sich denselben oder sein Ich immer verän-

derlich und modifizirbar vorstellt, und mit Recht. Z. B. man muß sich selbst immer auf alle Art vervollkommen; man muß seinem Geist die oder die Richtung geben; man muß diese Vorurtheile, Maximen u. s. w. aus sich heraustilgen; man soll sich ändern, bessern, bekehren, ein anderer Mensch werden; man soll sich gut und weise betragen, damit man vor sich selbst bestehen möge; oder der Rath: man lerne sich selbst kennen. — Wenn nun Iemand vor seiner Selbsterkenntniß spricht: Ich bin Ich, und nach derselben wieder, wo er zum bessern Gefühl von sich gekommen ist: hat denn in diesen beiden Fällen jener Satz einerley Bedeutung? Oder wenn dieß Iemand vor seiner Charaktervollendung und nach derselben sagt, in jüngern und ältern Jahren, in ehelichem, oder außerehelichem Zustand, vor und nach großen erlittenen Unglücksfällen, drückt da der Satz: ich bin ich, dasselbe aus? Der Mensch ist ja anders geworden, er denkt anders, er ist anders gestimmt, als dieß zu der oder der Zeit der Fall war. — Könnte es aber zwey Ich im Menschen geben, ein reines oder absolutes, und ein empirisches, wo jenes immer schlechthin wäre, was es ist,

während dieses beständig sich veränderte, da könnte der Satz: „Ich bin Ich, einen höhern Sinn erhalten. Allein eine solche Annahme ist lauter Täuschung. Denn da wäre unter dem: Ich bin Ich, nicht der ganze Mensch sondern nur dieses reine Ich, als isolirt, gedacht von dem empirischen Menschen zu verstehen, und der Ausspruch desselben, mithin nicht allgemein und für den ganzen Menschen hinreichend. Da müßten wir auch zwey Bewußtseyn haben, eines für jenes, und eines für dieses Ich, welches Widersinn ist. Da müßte das eine Ich mittelst seines reinen Bewußtseyns nichts von dem andern wissen und erfahren. Denn geschähe dies: so wäre es nicht mehr dasselbe Ich schlechthin, sondern es würde immer durch die Erfahrungen und Notitzen, die es vom andern erhielt, modificirt und verändert; und gerade so und so oft, wie das empirische Ich, nur mittelbar von den Dingen, und unmittelbar vom Nebenich. Da hätten wir doch wieder zwey empirische Ich. Und das allersonderbarste wäre hier, wie der Mensch wissen könnte, daß er zwey dergleichen Ich habe; wie er, als dieser Mensch, in Beziehung auf's reine Ich sagen könnte: ich bin ich! Das reine Ich müßte auf's andere verständlich einwirken, so daß

es daraus erkannt werden könnte. Da aber diese Einwirkungen nach der verschiedenen Fassungskraft und den mancherley Zuständen des empirischen Ich eingerichtet seyn müßten: so müßte es bald so, bald anders werden und sich zeigen. Soll es dieß können: so ist es von diesem ganz abhängig, und muß sich nach ihm richten, ist folglich veränderlich und verschieden modifizirt, und unsere Auslagen von ihm müssen sich darnach abändern. — Soll es aber das nicht können: so wissen wir auch nichts von ihm, so können wir nichts von ihm erfahren, und die ganze Sache hat ein Ende. —

Viertens, da man es, der itzigen Mode in der Philosophie gemäs, hier machen und sprechen könnte, wie in andern Fällen: „der Mensch weiß zwar aus der Erfahrung nicht alles von sich, er kann aber mehr und anders a priori von sich wissen:“ so muß hier die Frage aufgeworfen werden: Kann der Mensch etwas von sich a priori wissen? Und dann die zweyte: Was ist das, was der Mensch a priori von sich weiß? So sonderbar auch diese Fragen klingen: so müssen sie doch wegen einiger Phänomene in der neuern philosophischen

Welt aufgeworfen, und, so gut sich's thun läßt, beantwortet werden. Der Mensch, dieser Mensch, dieß ist bloß ein empirisches Faktum. Der Mensch kennt sich anfangs nicht; er lernt sich erst mittelst des einflussvollen Unterrichts der Aufsendinge kennen und sich in seinem geweckten Bewußtseyn, wie er ist, auffinden. Der Mensch wird nicht ursprünglich, sondern es wird auf ihn gewirkt; dadurch gerathen seine Kräfte selbst in Bewegung und fangen an zu wirken. Der Mensch kann sich nicht setzen oder synthetisiren durch reines Denken des Verstandes a priori, und in die Rahmen der Sinnlichkeit gefaßt, sich selbst vor seine materiellen Augen hinstellen, um diese Erscheinung der Sinnenwelt, wovon das Ding an sich selbst, das davon verschieden ist, im tiefen Hintergrunde des synthetisirenden Verstandes sitzt, wieder zu analysiren, und als das zu erkennen, was sie enthält und ist. Dieß will hier nicht gehen. Ueberall mag die Erkenntniß a priori Statt finden; nur da hört sie auf, wenn die Rede vom Menschen ist. — Nehmt der Natur der Sache gemäs an, der Mensch weiß izt nichts, weder von sich, noch von andern Dingen; setzt ihn blind, verschlossen, bewußtseyn-

los, wie ihr wollt; er ist dieß alles anfänglich: laßt nun izt von Auffendungen auf ihn gewirkt werden, ihn zum Bewußtseyn, zur Erkenntniß von sich und von andern Dingen kommen, was erkennt er nun von sich? Etwa das, was die einwirkenden Dinge in ihn hineingetragen haben? Er fühlt und empfindet bloß das, was sie in ihm rege gemacht haben, d. h. sein Geistiges oder Inneres, und die Kräfte, Eigenschaften und Wirkungsarten desselben. So wird der Mensch in Gang gebracht. Kann im Menschen mehr angeregt werden, als was in ihm ist? Was da ist, wird ans Licht gezogen, und was nicht da ist, kann nicht hergezogen werden. Daß mehr da sey, als sich äußert, kann nicht und mit nichts erwiesen werden, und was da ist, das wird empfunden und erfahren; also ist alle Erkenntniß hier empirisch. — Daß nichts in den Menschen mittelst der Sensationen hineingezaubert werden kann, das versteht sich von selbst. Denn gehörte dieß zum Menschen, oder nicht? Ja; da ist es schon in ihm. Nein; da braucht er's nicht. Dabey müßte dieser Zusatz von außen empirisch erkannt und erfahren werden können, sonst wüßte man nicht, daß etwas zugelegt worden wäre; und glauben, daß etwas

dieser Art geschehen sey, macht die Sache noch nicht wirklich. — Oder kann etwa im Innern des Menschen bey Gelegenheit der äufsern Eindrücke etwas in seinem reinen Wesen vielleicht tief verborgen liegendes hinzugelegt werden, so wie diess der Fall wirklich seyn soll bey unserer empirischen Erkenntniß der Aufsendinge, wobey das Erkenntnißvermögen mit einem Zusatz aus seiner Tiefe aufwartet, und ihn so sehr in die empirische Erkenntniß einmischt, daß er schwer davon geschieden und gefondert werden kann? — Was ist dieser Zusatz? Wozu wird etwas hinzugelegt? Er muß entweder zu den Sensationen, oder zu den Dingen, die sie verursachen, oder zu dem Menschen, und zu seiner Erkenntniß von ihm hinzugelegt werden; ein Drittes giebt's nicht. Da die Aufsendinge auf den Menschen wirken: so müssen es Dinge, als solche, seyn, oder bestimmte, diese oder jene Dinge seyn, die im Zusammenhang mit dem Menschen und mit den übrigen Dingen seiner Welt stehen, sonst könnten sie eben nicht wirken, nicht auf den Menschen wirken. Diese, folglich auch ihre Wirkungen, die von ihnen ganz gegeben werden, bedürfen keines Zusatzes vom Menschen. Es ist diess auch nicht einmal mög-

lich; denn da müßte der Mensch gerade so schaffen können, wie etwa die vorhandenen Dinge geschaffen seyn mögen, und wie er es selbst ist. Dieser Zusatz müßte also auf Veranlassung der äußern Eindrücke zum Menschen selbst, oder zur Erkenntniß des Menschen, die der Mensch vom Menschen hat, hinzugefügt werden. Wie ist das möglich? Zum Menschen selbst kann nichts durch äußere Sensationen hinzukommen, sondern sie können nur thätig machen, was da ist, sie können nur den Menschen affizieren, wie er ist; der schon alles dem Vermögen nach wenigstens haben muß, wenn auf ihn wirksam gehandelt werden soll. Gehörte dieser Zusatz zum Menschen, oder nicht? Ia. Da muß er ihn vor aller Einwirkung der Dinge haben, sonst wär' er nicht Mensch, und es könnte auf ihn nicht, wie auf einen Menschen, gewirkt werden. Nein. Da braucht dieser Zusatz nicht hinzugelegt zu werden, und wird es auch nicht. — Erfahren wir es, wenn diese Hinzusetzung geschieht, oder nicht? Nein. Woher weiß man, daß etwas der Art geschieht? Was man in der Phantasie geschehen läßt, das geschieht darum nicht in der Wirklichkeit, und gehört nicht hieher. Ia. So zeige man die Sache deutlich auf. Wer

weiss etwas von einem solchen Zusatz zum Menschen, als solchen? Wer hält ihn für möglich? Soll er endlich zur Erkenntniss des Menschen hinzugefetzt werden? Wie ist das denkbar? Hier giebt es nur zwey Fälle: „entweder der Mensch kennt sich noch nicht, oder er kennt sich.“ Ist jenes, und wird er izt zur Erkenntniss von sich selbst gereizt: so verhält er sich dabey ganz passiv; Dinge rühren ihn, er fühlt sich als Menschen, er kennt sich als diesen Menschen. Ist zu dieser Erkenntniss des Menschen vom Innern des Menschen etwas zugefetzt worden? Ia. Woher weiss man denn das? Dieß kann weder der izt erst zum Bewusstseyn gekommene Mensch wissen, noch ein anderer. Da müßte er also theils durch Sensationen, theils durch den Zusatz, welchen, ich weiss nicht was? in ihm veranstaltet, allererst zum Gefühl, zum Bewusstseyn des Menschen oder seiner selbst gelangen. Dieß wäre möglich; aber wissen kann es Niemand, denn in, mit und durch diesen gedoppelten Akt, nach aussen und innen betrachtet, würde der Mensch dann erst Mensch. Da aber dieser Zusatz in der Erfahrung nicht nachgewiesen werden kann, indem der Mensch nicht weiss, was in und mit ihm vorgeht, eh' er dieser sich seiner selbst be-

wufste Mensch wird, noch auch dem Spiel zusieht, wodurch er als Mensch herausgewonnen wird: so hört alles Reden von einem dergleichen Zusatz auf, und Niemand kann behaupten, daß die erste Erkenntniß des Menschen von sich selbst mit einem reinen Zusatz a priori, wovon man nicht weiß, wo er im Menschen, der es izt erst wird, gelegen haben soll, verlegt ist. — Niemand ist im Stand, kaum zu träumen, geschweige denn zu behaupten, daß vor allem Bewußtseyn des Menschen, vor dem Menschen gleichsam, etwas in seinem Bewußtseyn liegt, daß sich bey seiner Zustandkommung und bey der entstehenden Erkenntniß und dem Gefühl von sich selbst auf Veranlassung anderer Dinge mit einmischt. Es wird demnach niedergeschrieben: „Der Mensch erhält die erste Erkenntniß von sich selbst ganz aus und durch Erfahrung, und nichts Apriorisches läuft dabey mit unter.“ — Dieß wird auch jeder zugeben, weil man darinn einverstanden ist, daß das Erkenntniß a priori kein angebornes, sondern durch den reinen Verstand zuwege gebrachtes seyn soll, indem es nichts Angebornes im Menschen giebt, wie sich auf's beste beweisen läßt. Weil nun auf die Weise die Erkenntniß a priori, und

jeder Wissens- und Erkenntnisszusatz von etwas abhängt, das noch nicht im Menschen, eh' er dieses ist, angetroffen wird, indem er vor der Belebung seines Bewusstseyns weder Verstand, noch reinen Verstand hat, nur blos das Vermögen dazu, wenigstens zu jenem: so kann nichts a priori Erkanntes in die erstmalige empirische Erkenntniss des Menschen von sich selbst einlaufen, weil noch nichts dieser Art da ist, und da seyn kann. — Da ist also der Mensch mit einer Erkenntniss von sich selbst und seinem Wesen, in deren Besitz er blos in, mit und durch Erfahrung gekommen ist! — Oder mischt sich etwa in der Folge etwas Nientempirisches in diese nämliche Erkenntniss des Menschen vom Menschen ein, um doch alle mögliche Erkenntniss aus Empirie und reinem Vernunftstoff zusammen gesetzt seyn zu lassen? Wie geht das zu? Wie weis man das? Ist die erste Erkenntniss des Menschen von sich dieses oder nicht? Ia. Da bedarf er keines Zusatzes zu derselben, und hat nun weiter nichts zu thun, als vermittelst der Aufsendinge mit Besonnenheit sich immer zu fühlen und zu erkennen, und seine Selbsterkenntniss durch das, was mit ihm vorgeht, zu erweitern und zu vervollkommen. — Nein. Da

hat er keine Erkenntniß von sich selbst, da ist er noch nicht Mensch, der weiß, daß er Mensch und dieser Mensch ist. Dieß muß bewiesen werden; und das Spiel, wie sich etwas anderes in die erste Erkennung des Menschen von sich selbst einmischt und eindringen kann, geht von neuem an. — Indem auch keiner weiß, und sich bewußt ist, daß bey dem Fortgang der Erkenntniß des Menschen vom Menschen sich etwas in dieselbe einmengt, was vorher der Fall nicht war, auch im Menschen sich nicht vorfand: so ist Niemand vermögend, vorzugeben, daß jemals unsere Erkenntniß vom Menschen mit Etwas a priori verfezt werde; sie ist folglich ganz empirisch.

Angeboren ist uns keine reine Erkenntniß a priori; bey der ersten Erkenntniß des Menschen von sich selbst mischt sich keine ein, weil keine da ist und da seyn kann. Soll dieß bey weiterer Bekanntschaft mit uns der Fall seyn: so muß unterdessen Etwas in uns gebildet worden seyn; das izt der spätern Erkenntniß des Menschen von sich eingestreut wird. Wie und wodurch entstand das? Durch Erfahrung? Da ist es keine reine Erkenntniß, sondern gewöhnliche empirische: Da es aber weiter

für den Menschen nichts giebt, als die Auf-
sendinge und ihre Einwirkungen, da er
alles, was von ihnen kommt, empfindet,
erfährt, empirisch erkennt; sein Geist nur
das wiedergiebt, was er mittelbar durch
diese Empfindungen bekommen hat, alle
Rückwirkungen desselben auch wieder durch's
Gefühl gehen, und empfunden werden müs-
sen: so ist alle Erkenntniß des Menschen
von sich und seinem Geist bloß empirisch
und bedingt durch äußere Dinge und ihre
Eindrücke, dadurch veranlaßte Empfin-
dungen, und dadurch von neuem verur-
sachte Reflexionen seines Geistes und Ver-
standes, die er so gut, wie jene Eindrücke
in seinem einzigen Bewußtseyn wahrnimmt
und wahrnehmen muß. — Weiter, da
ursprünglich und angeboren im Menschen
kein reines Erkenntniß a priori vorhanden
ist, in der Folge und immer es für ihn
nichts mehr giebt, als Erfahrung und em-
pfindbare Gegenstände, sowohl von Seiten
der Außenwelt, als von Seiten seines eig-
nen Innern; Erfahrung aber nichts geben,
nichts veranlassen kann, was sie nicht hat,
und was der Mensch und sein Geist nicht
hat: so ergiebt sich von neuem, daß eine
Beymischung von Nichtempirischem zu der
empirischen Kenntniß des Menschen von

sich selbst nicht einmal möglich ist. Ist dies richtig: so ist alles, was wir vom Menschen wissen, einzig und allein aus und durch Erfahrung geschöpft, und der Satz: Ich bin Ich, ist zwar ein rein empirischer, aber kein transcendentaler a priori.

Doch, könnte man deshalb immer sprechen, wenn auch keine Erkenntnis selbst, die nicht empirisch ist, zu der empirischen Erkenntnis vom Menschen hinzukommt: so könnte doch die Form, oder das Formelle derselben, als nicht empirisch, zu der Erfahrung a priori hinzukommen; und so bestünde doch die menschliche Erkenntnis ihrem materiellen Inhalt nach aus empirischer, aber der formellen Einfassung, der konstituierenden Beschaffenheit nach, aus reiner, die von aller Erfahrung unabhängig zu Stande kommt.

Was heisst das, die Form der Erkenntnis kommt zu unserer Erkenntnis vom Menschen hinzu? Der Mensch kommt als ein gegebenes, bestimmtes Ding mit diesen Vermögen und Anlagen auf die Welt, nur dass er anfangs davon nichts weiss, sich nicht selbst kennt, sondern andere Dinge
außer

aufser ihm, von denen er abstammt, ihn
blos erkennen als das Ding, welches er ist.
Erlangt er izt die erste Kenntniss von sich
durch Vermittelung der Aufsendinge, fan-
gen seine Vermögen und seine geistigen
Kräfte an zu wirken; so können ihm dabey
die wirkenden Gegenstände freylich die Form
nicht geben, wie er izt anschauen, empfin-
den, erkennen, denken soll, sondern diese
liegt schon in ihm selbst, ist in seinem We-
sen gegründet, das ein bestimmtes, so ge-
formtes ist, kurz, ist in der Natur der izt
zu wirken anfangenden Vermögen enthal-
ten. Allein wenn der Mensch mit seinen so
beschaffenen Kräften die Erfahrungen von
aussen bearbeitet, und sich daraus seine
Erkenntniss schafft; so kommt durch diese
gegebene Art und Weise, wie er sich die-
selbe macht, gar nichts zu derselben hin-
zu, in dieselbe hinein, sondern es geschieht
immer und ewig nichts, als dafs der von
der Natur so konstituirte und gei-
stig und körperlich so geformte
Mensch sich eine Erkenntniss er-
wirbt, die mit seinen bestimmten
Kräften so geformt wird, wie es
seiner gegebenen Natur und den
damit in Zusammenhang stehenden
Dingen und ihren gleichfalls be-

stimmten Eindrücken entspricht. —
Dadurch kommt weiter nichts heraus, als
der von selbst einleuchtende Satz:

Der Mensch macht sich auf eine
menschliche Weise seine mensch-
liche Erkenntniss von sich und
von der Welt.

Von einem Zusatz zur Erkenntniss des
Menschen von sich selbst kann auf die Art
gar nicht weiter gesprochen werden, weil
die Formel leer ist, und auf Unsinn zu-
rückführt.

Das Wie bey der menschlichen Erkennt-
niss vom Menschen, die Form, Beschaf-
fenheit, kann freylich, abgesehen von ih-
rem Inhalt, zu einem Gegenstand der Er-
kenntniss gemacht werden, dieß ist jedem
anheimgestellt. Es fragt sich aber: Ist diese
Erkenntniss von der Form der
menschlichen Erkenntniss vom Men-
schen empirisch a posteriori, oder
rein a priori? Diese Frage kann eigent-
lich nichts erfragen, und die Antwort dar-
auf versteht sich von selbst. Der Mensch
kommt nicht als solcher auf die Welt;
(denn von dieser unläugbaren Thatfache
muß immer ausgegangen werden) er lernt

sich selbst erst kennen, und eben so, wie er andere Dinge kennen lernt, aus und durch Erfahrung. Da er izt beym Anfang seines Bewußtseyns, Erkennens, Willens, erfährt, wer und was er ist, was er für Kräfte besitzt; er von sich, von allen seinen Vermögen, Anlagen, Eigenschaften ursprünglich gar nichts wußte, bis er sich erst im Bewußtseyn findet, bis seine Kräfte sich izt erst regen und äußern; so konnte er nichts und noch viel weniger von der Form seines Wesens, seiner Vermögen, zum Beyspiel des Erkenntnißvermögens a priori wissen, da er nicht einmal von sich selbst ohne Erfahrung etwas wußte. Aus den Aeufserungen, Wirkungen seiner Kräfte kann er erst abnehmen, wie sie wirken und beschaffen sind; so wie aus der Darstellung seiner Selbst im Bewußtseyn, welche Form seinem Wesen und Ich zukommt, in Vergleichung mit andern so oder so geformten Dingen. Da dieß alles aber empirisch bedingt ist; so ist es auch die Erkenntniß von der Form seiner Erkenntniß von sich selbst. Wie andere Dinge ihm als solche gegebene nach Form und Materie erscheinen; eben so erscheint er sich selbst als dieses, gegebene, bestimmte Wesen in der Erfahrung. Die Kenntniß von der wesentlichen Beschaf-

fenheit seines Wesens und seiner Kräfte ist empirisch; folglich muß es auch die davon abhängende, dadurch erst mögliche Erkenntnis von der Form seines Wesens und von der Wirkungsweise seiner sämtlichen geistigen Kräfte seyn. Die Kenntniss des Menschen von sich selbst ist demnach in formeller und materieller Hinsicht bloß empirisch, und der Satz: ich bin ich, gleichfalls.

Die allerlezte Frage bey dieser ganzen Untersuchung: „Was eigentlich durch einen solchen aus Nichterfahrung bestehenden Zusatz, oder was a priori zu unserer empirischen Erkenntniss vom Menschen hinzugelegt werden soll und kann?“ — wird sich nach allem Vorausgegangenen ganz kurz beantworten lassen. Was hinzugelegt werden soll, weiß man nicht; was hinzugelegt werden kann, weiß man auch nicht. Da der Mensch in geistiger und materieller Hinsicht aus vielen Theilen und Kräften zu einem Ganzen, zu einem so konstituirten Ding zusammengesetzt ist; der Mensch selbst in seiner eignen Anschauung, in seinem eignen Gefühl sich als dieses so zusammengesetzte Ding in materieller Rücksicht erkennt; in seinem Bewusstseyn, in seiner Empfindung

von sich selbst und seinem Geistigen wahrnimmt, daß er aus diesen Vermögen in geistiger Rücksicht besteht, daß er diese und jene Kräfte, Anlagen besitze, die alle zu einem Ganzen zusammengehören, und einen Geist bilden; so wie alle seine Gliedmaßen und Körpertheile auch ein Ganzes, einen Körper ausmachen; da sich auf diese Art der Mensch ganz in seinem Bewußtseyn und Anschauen findet, und durch und aus Erfahrung sich eine Kenntniß von sich, wie er ist, verschafft; so sieht man nicht, was noch etwas a priori bey dieser vollständigen Erkenntniß thun soll und thun kann. — Laßt den Menschen Materie sehen, die nach der menschlichen Form organisirt ist, die so aussieht, wie er selbst äußerlich aussieht, und er muß sprechen: das ist ein menschlicher Körper. Laßt den Menschen sehen, daß dieser menschliche Körper mit Empfindungs-Denk-Erkentniß-Einbildungskraft begabt ist, kurz, mit den Eigenschaften, die er selbst sich zuschreibt, und er muß sprechen: dieser menschliche Körper schließt einen menschlichen Geist in sich, das ist ein Mensch wie ich. Fehlt dieser empirischen Kenntniß vom Menschen noch etwas? Kann ihr noch etwas zugelegt werden? — Eben so

wird sich selbst der Mensch von innen, und die Kenntniss von ihm selbst auch gegeben, wie ihm ein anderer Mensch von aussen gegeben wird; und durch beyderley Wege bekommt er nun eine empirische Kenntniss von sich selbst, und von andern Menschen. Da der Mensch in der Natur ein bestimmtes Ganzes, ein endliches Ding ist, das dem Menschen, wie alles, einzeln oder in einzelnen Anschauungen gegeben wird; so hat er nichts weiter zu thun, als er faßt diese einzelnen Anschauungen von einem Menschen auf, und bildet sich einen Begriff, ein Ganzes der Erkenntniss daraus. Ist dieß geschehen; so hat er den Menschen idealiter in seinem Verstand, so wie er realiter in der Natur ist; so hat er das Bild und die Vorstellung von dem nämlichen Menschen, oder von sich selbst, in seinem Innern, den die Aussenwelt in Masse, in Fleisch und Blut hat. Was noch weiter zur Erkenntniss vom Menschen gehört, das mögen andere bestimmen.

Alle Erkenntniss des Menschen von sich selbst bleibt, wie aus allem folgt, eine bloß empirische. Eben desswegen muß auch der Satz: Ich bin ich, bloß ein empirischer seyn, und wird es bleiben, bis al-

les widerlegt ist, was bisher in dieser Betrachtung gesagt worden ist. — Man kann sich daher über Fichte wundern, wie er die Kantische Transcendentalphilosophie, die von der Idee des reinen Verstandes, und von der Hypothese der Unterscheidung der Dinge in Erscheinungen und in Dinge an sich selbst ausgeht, so weit in die Erfahrungssphäre hineinziehen konnte, daß er den ganz speciellen bloß empirischen Satz, oder vielmehr das historische Faktum: Ich bin, oder ich bin ich, an die Spitze derselben stellte. Dadurch ist die Sache nicht gut gemacht, und diese Modifikation des Kantischen Systems ist auf dem Weg bloß zu einem Zwitterding von Empirismus und von Transcendentalismus geworden; denn aus einem empirischen Satz kann in Ewigkeit nichts Unempirisches abgeleitet werden. Fichte wollte das Kantische System noch tiefer begründen, und so tief, als es nur anging; aber bey diesem Streben gieng er zu weit zurück, und langte zuletzt bey der empirischen Thatfache an: ich bin ich, die nun, sonderbar genug, die Stelle eines ersten Principis für die personell-modifizierte Darstellung des Kantischen Philosophiesystems vertreten mußte. Fichte muß entweder da anfangen, wo Kant bey seinem

System angefangen hat, und das seinige als unstatthaft und mit Empirismus verwebt zurücknehmen, wenn es einmal Schande ist, Empiriker zu seyn, und ein empirisches System aufzustellen; oder er muß eingestehen, daß sein erster Satz: Ich bin Ich, bloß auf einer Phantasie, auf einer Hypothese beruht, vermöge welcher man sich in und neben dem geistig-materiellen Menschen, der bloß empirisch erkannt wird, noch eine rein-geistige, immer einerley bleibende Substanz ausphantasirt, die nun in den Menschen als reines Ich hineingetragen wird, um ihn einzutheilen in den Menschen als Erscheinung (empirischen) und in den Menschen an sich (reinen) oder reines Ich, das sagt: Ich bin Ich. Freylich kann man über den Menschen denken, und sich noch einen andern Menschen gleichsam einen höhern, reinen, idealen, ausdenken, ausphantasiren, den man den Menschen in der Erfahrung gegenüber stellt, der auch deswegen ganz begreiflich nicht in der Erfahrung erkannt wird, nicht vor unsere Sinne kommt, weil er bloß in uns und in unserer Phantasie steckt. Aber darum ist doch noch nicht der Mensch, Mensch als Erscheinung, und Mensch an sich, und kann folglich nicht so unterschieden werden. Der Mensch an

sich ist eine bloße leere Idee, ein Engelbild, ein reiner Schatten, den wir uns mit Hülfe der Phantasie bey und zu dem empirisch gegebenen Menschen noch hinzubilden. Diese Idee wird nun personifizirt, substantialisirt, wie dieß günstige Schicksal bisher immer den Ideengewisser Philosophen zu Theil wurde; und so entsteht dann nothwendig die reine Substanz, das reine Ich im Menschen, wovon aber dieser nämliche Mensch, worinn es ist, weder etwas empfindet, noch weiß, weder etwas erfahren, noch wissen kann. Da nun einzig und allein, wie bereits vorher erinnert ist, über Empfindungen und Erfahrungen gedacht werden kann; so wird das reine Ich nicht einmal gedacht, und es kann auch nicht darüber gedacht werden, sondern es wird erdacht, ausgedacht, und darüber phantasirt und spekulirt, welches gar einen großen Unterschied hergiebt. Da überdieß von allen erdachten und erfundenen Ideen und Bildern keine Erfahrungen und Erscheinungen vor den Augen möglich sind; so kann man aus dem Grund die Dinge eintheilen in Erscheinungen außer uns, und in Dinge an sich, oder in Ideen und Bilder über und von diesen Erscheinungen in uns. — Und wiefern von diesen Erfahrungsgegenständen eine em-

pirische Erkenntnifs zu Stand kommt; so kann von jenen Ideen und Dingen an sich in der Phantasie und durch Hülfe der Phantasie eine reine von aller Erfahrung unabhängige Phantasiererey und Bilderey gemacht werden. — Da bekommen wir freylich alles heraus, eine Sinneswelt, und eine Verstandeswelt, eine reine, und eine empirische Erkenntnifs, Erscheinungen und Dinge an sich, reinen Raum, reine Zeit u. s. f. Wir dürfen nur über diese Welt phantasieren, und wir bekommen eine andere Idealwelt daneben; wir dürfen nur über die Gegenstände spekuliren, uns Ideen und Bilder von ihnen entwerfen, und sie wieder in die Dinge hineinsetzen, als kleine reine Geisterchen, und wir bekommen neben den Erscheinungsdingen, noch Dinge an sich, reine Substanzen, die nicht erscheinen, die blos er- (nicht ge-) dacht, und mit der Phantasie erkannt werden. Eben so dürfen wir nur die Erfahrung und die Erkenntnifs von den Erscheinungen eine empirische, und die Erkenntnifs mittelst der Phantasie von den in ihr sich angeetzten Dingen an sich eine reine, transcendentale nennen, und wir bekommen alles mögliche ganz leicht heraus, was man in

unfern Zeiten auspekulirt hat. — So machte es schon Plato. Er erschuf sich neben und über der Welt, die vor Augen liegt, noch eine Welt, die blos in seiner Phantasie lag, und die er nach der reellen ausidealisirt und vergeistigt hatte. Jene nannte er die Sinneswelt, und diese die Verstandeswelt. Von jener gab es eine veränderliche Kenntniss, von dieser hingegen eine unveränderliche, allgemeinwahre, nothwendige, mathematischgewisse. Natürlicherweise. — Warum soll von den selbstgemachten Dingen in uns nicht eben eine solche Kenntniss möglich seyn, wie von den Figuren und von uns gemachten Zeichen in der Mathematik? Allein warum soll von den Dingen in der Natur und von den Menschen nicht auch eine nothwendige und allgemeine Erkenntniss statt finden? Oder kann von dem, was im Menschen und in seiner Phantasie ist, eine wesentlich andere Kenntniss möglich seyn, als von dem Menschen selbst? Das, was man eine reine, oder nothwendige und allgemeine Erkenntniss nennt, hängt ja erst vom Menschen ab, wie kann also die Erkenntniss vom Menschen selbst eine andere Beschaffenheit, als jene haben? —

Vor allen Dingen ersuche ich den berühmten Verfasser der Wissenschaftslehre mir ei-

nige Erläuterungen und Aufschlüsse über das zu geben, was bisher in Beziehung auf seine Philosophie und den Hauptsatz derselben, den ich für empirisch erklären muß, gesagt worden ist; oder mich auch geradezu zu widerlegen und darzuthun: der Satz: Ich bin Ich, ist kein empirischer, damit so die Wahrheit an den Tag komme. Denn wer steht für Irrthum? Der größte Irrthum ist der, zu glauben, daß man nicht irren kann; so wie das größte Vorurtheil dieses ist, zu glauben, daß man keines hat.

Folgende Fragen mögen diese Abhandlung beschliessen: —

1) Wie ist es möglich, daß der Mensch von andern Dingen und von der Welt der Erfahrung eine Erkenntniß a priori haben kann, da er von sich selbst keine solche Erkenntniß hat und zu haben im Stand ist?

2) Wie ist es möglich, daß der Mensch eine nothwendige, allgemeingültige, reine Erkenntniß von andern gegebenen Dingen haben kann, da er selbst kein nothwendiges, absolutes, sondern nur

ein bedingtes, bestimmtes, so und so hingestelltes Ding ist, und alle Dinge aufser ihm, wovon er Erkenntniß hat und haben kann, von der nämlichen Beschaffenheit sind?

3) Darf die Philosophie von Ideen und Hypothesen ausgehen, wodurch alle ihre Prinzipie und Behauptungen gleichfalls hypothetisch werden?

4) Ist ein reiner Verstand im Menschen, eine Verstandeswelt, die hinter der sinnlichen uns erscheinenden liegt, die lauter Dinge an sich enthält, wovon der Verstand sich eine reine Erkenntniß verschafft, oder hat, mittelst welcher er die Sinneswelt und die Gegenstände derselben a priori gleichsam konstituiert, und durch ursprüngliche Synthesis des Mannichfaltigen in ihren Erscheinungen unter die Formen, oder unter die Stammbegriffe des reinen

Verstandes, und unter die Formen der Sinnlichkeit eine Erkenntniß davon erlangt, oder hat, die nicht ganz den empirischen Gegenständen entnommen ist, und auf die Art — freylich nicht entnommen seyn kann, mehr als eine Hypothese?

5) Ist selbst diese Verstandeswelt, sind selbst die Dinge an sich, nicht bedingt durch die sinnliche Welt und ihre Gegenstände; entspringt nicht alle reine Erkenntniß a priori erst lange nach und aus der empirischen durch Abstraktion von den Erfahrungen und Veridealisirung der einzelnen Sinnesdinge; und werden die über den Häuption der sinnlichen Gegenstände formirten Gruppen der Phantasie, als Bilder, Ideen, Geister, abstrakte Vorstellungen nicht substantialisirt, und in sie als von den Sinnen nunmehr nicht erkennbar, wieder hineinphantasirt; ist also das wirklich

eine reine Erkenntniss a priori,
was man so nennt?

6) Kann der Mensch wissen, daß er
eine reine Erkenntniss a priori
besitzt; und wie und wodurch?

7) Warum soll und muß der Mensch
eine reine Erkenntniss a priori
haben; und was geht verloren,
wenn er sie nicht hat; und will
man nicht etwa gerade wegen der
misslichen Umstände — —, die
dann eintreten würden, wenn
der Mensch keine solche reine
Erkenntniss befäße, sie erzwin-
gen und herauskünsteln?

8) Ist dem Menschen die Kenntniss
für sein Leben und Handeln
nicht genug, welche er durch
Erfahrungen und Sensationen,
welche die mit ihm in Zusam-
menhang stehenden Dinge bey
ihm veranlassen, und worüber er
mit seiner Denkkraft reflektirt
und sich Regeln macht, ist dem
von der Welt abhängigen, durch

sie gegebenen und bedingten Menschen diese simple Erfahrungserkenntniss nicht genug?

9) Beruben nicht die Hypothesen und Ideen der kritischen Philosophie auf falschen, unerweislichen Vorstellungen, Ansichten, Begriffen vom Menschen, seinem Geist, seinen Vermögen, Kräften, Trieben, Eigenschaften, auf seltsamen Eintheilungen und leeren Benennungen derselben?

10) Muß sich die Philosophie, als solche, nicht nach dem Menschen, d. h. nach der in der Natur von ihm nachzuweisenden, von ihm gegründeten Kenntniss richten, da sie Philosophie des Menschen, und für den Menschen ist?

11) Oder soll sich der Mensch nach der Philosophie, d. h. nun-

mehr nach den Spekulationen gewisser Phantastirer richten, und sich und das, was er wirklich ist und nur seyn kann, in ihre Hypothesen und erfundenen Theorien gewaltsam einflechten und unter dieser oder jener ihm willkührlich angeworfenen Metamorphose sich in ihre Grübeleien einweben lassen?

- 12) Was geht die Mathematik die Philosophie an, und umgekehrt: *F. 441*
warum soll mathematische Methode, mathematische Erkenntnißbeschaffenheit, mathematische Demonstrirerey und so weiter in der Philosophie herrschen, da doch diese zwey Wissenschaften in Ablicht auf ihre Sphären, Gegenstände, und die Natur derselben, selbst in Ablicht auf Zweck und Nutzen so sehr von einander verschieden sind; warum läßt man sie nicht zwey von einander ganz isolirte Wif-

enschaften seyn, wie sie es
wirklich sind, und seyn müf-
sen?

Die Frage ist, ob die
Eigenschaften, die wir
den Dingen zuschreiben,
wirklich in ihnen sind,
oder ob sie nur in uns
sind, und ob sie
wirklich sind, oder
ob sie nur in uns
sind.

Die Frage ist, ob die
Eigenschaften, die wir
den Dingen zuschreiben,
wirklich in ihnen sind,
oder ob sie nur in uns
sind, und ob sie
wirklich sind, oder
ob sie nur in uns
sind.

Verbesserungen.

Seite 35. Zeile 20. lies: diese, statt: diefs. S. 81. Z. 8. l. von ft. an. S. 109. Z. 27. l. und hiermit ft. hiemit. S. 112. Z. 15. l. müßte ft. mußte. S. 113. Z. 11. l. in Systemsbedrängnissen ft. Systembedrängnissen. S. 113. Z. 19. l. Man ft. Wer. S. 136. Z. 8. l. der ft. die. S. 147. Z. 7. l. er ft. es.

Da die Schrift ohne Revision des Verfassers gedruckt worden ist, so werden die Leser diese und etwanige andere Fehler verzeihen, ingleichen den Umstand, daß manche Substantive im Dativ und Ablativ bald mit einem e bald ohne e gedruckt worden sind, da der Verfasser bey allen Substantiven, die im Nominativ kein e haben, es im Dativ und Ablativ wegläßt, und zwar aus Gründen, die er bald in einem Werkchen über die teutsche Sprache dem Publikum darlegen wird.

Heynig, Johann Gottlob,

Plato und Aristoteles oder der Uebergang vom Idealismus zum Empirismus

Amberg, Sulzbach 1804

Ph.sp. 649 m

urn:nbn:de:bvb:12-bsb10044108-7